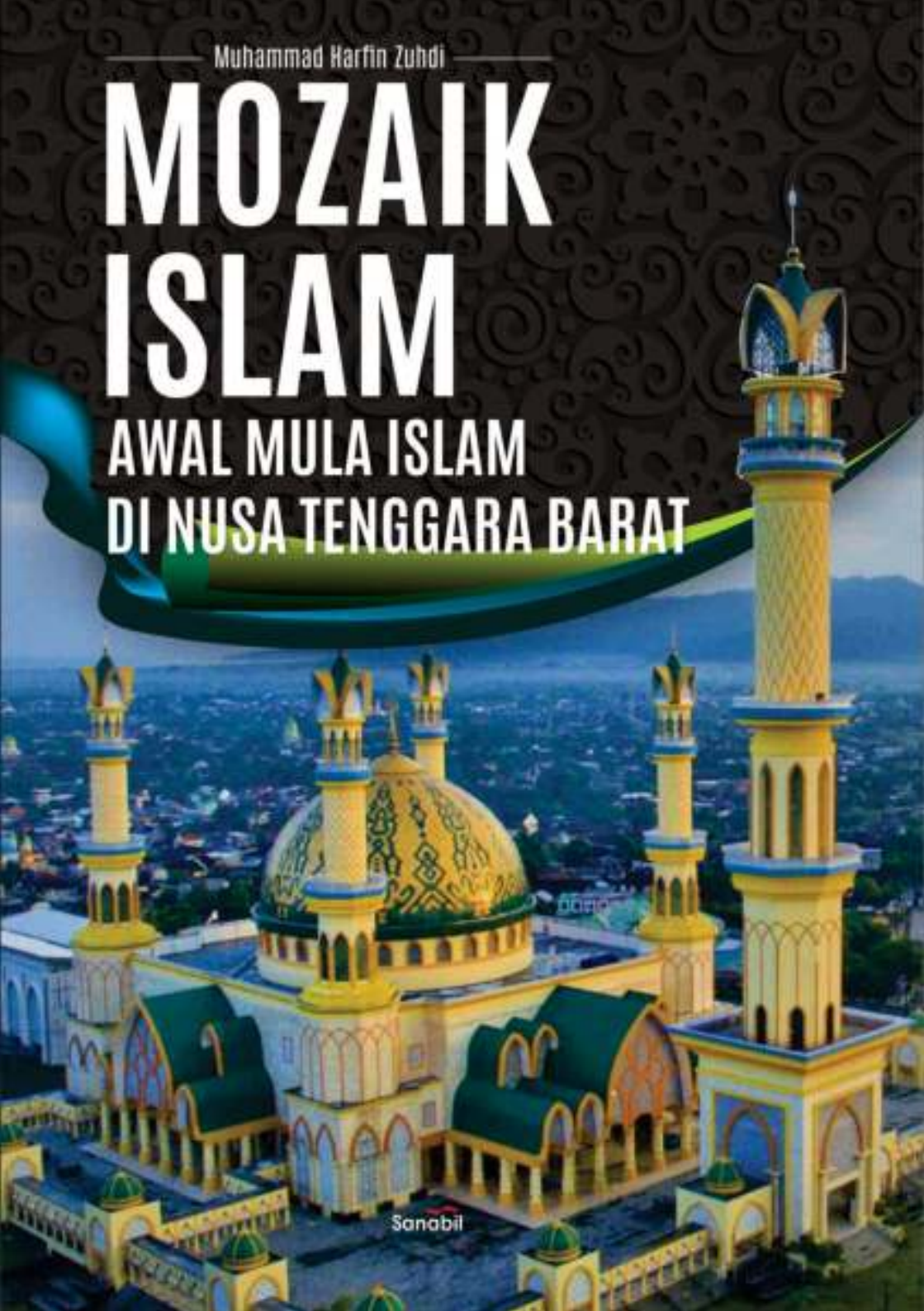
Muhammad Harfin Zuhdi

MOZAIK ISLAM

AWAL MULA ISLAM DI NUSA TENGGARA BARAT



Sanabil

Muhammad Harfin Zuhdi

MOZAIK ISLAM

Awal Mula ISLAM di NUSA TENGGARA BARAT

Sanabil

Perpustakaan Nasional RI, Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Mozaik Islam: Awal Mula Islam di Nusa Tenggara Barat/
Muhammad Harfin Zuhdi/Sanabil/2017
I. Sejarah II. Judul

All right reserved
Hak Cipta dilindungi Undang Undang
Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
baik melalui media cetak ataupun digital dengan tujuan komersial
tanpa izin tertulis dari penulis

Penulis : Muhammad Harfin Zuhdi
Editor **:** M. Firdaus
Layout **:** Luthfi Hamdani

Tata Letak : Sanabil Creative
Desain Cover : Romlan Wildan LA

ISBN : 978-602-6223-62-3

Diterbitkan atas Dukungan
Pemerintah Provinsi Nusa Tenggara Barat
Cetakan Pertama 2017

Sanabil
Jl. Kerajinan 1 Puri Bunga Amanah
Blok C/13 Cakranegara Mataram
Telp.: (0370) 7505946, Mobile: 081-05311362
Email: sanabilpublishing@gmail.com

Pengantar
PENULIS

SEGALA PUJA PUJI DAN SYUKUR kami panjatkan kepada Allah SWT yang telah memberikan taufiq serta hidayahnya kepada penulis, sehingga buku ini dapat selesai. Sholawat serta salam pula semoga senantiasa mengalir ke lautan ghirah Pemberi Syafa'at manusia, junjungan alam Nabi Muhammad SAW dan Allah SWT menetapkan kita sebagai umat Nabi-Nya yang memperoleh Syafa'at-Nya di hari kebangkitan seluruh manusia. Amin.

Buku ini dihajatkan untuk mendukung program Pemprov NTB dalam upaya mendokumentasikan sejarah masuknya Islam di Pulau Lombok dan Pulau Sumbawa Provinsi Nusa Tenggara Barat yang merupakan salah satu varian Islam Nusantara setelah terjadinya dialektika antara Islam dengan budaya setempat. Proses dialektika tersebut pada gilirannya menghasilkan Islam yang unik, khas, dan esoterik, dengan beragam tradisi-tradisi yang sudah disisipi nilai-nilai Islam. Pada perkembangan selanjutnya, Islam dan tradisi Sasak, Samawa dan Mbojo (yang disingkat: Sasambo) menjadi satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan meski masih dapat dibedakan satu sama lain.

Tradisi Sasak, Samawa dan Mbojo yang Islami tersebut terpelihara kelestariannya hingga kini. Namun bukan berarti, tanpa perubahan sama sekali. Di berbagai sisi, terdapat beberapa

perubahan yang menunjukkan adanya dinamisasi Islam kultural yang tumbuh dan berkembang di Lombok. Sebab, pada dasarnya perubahan memang suatu hal yang niscaya. Perubahan dimaksud bisa dilatari oleh perkembangan pengetahuan yang dimiliki oleh manusia ataupun lingkungan yang mengitarinya, yang kemudian dapat mempengaruhi kehidupan manusia tersebut.

Berangkat dari latar belakang ini, maka konsentrasi buku ini barupaya untuk mengungkap dan memaparkan dinamika Islam di Gumi Sasak, Tana Samawa, Dana Dompu dan Mbojo Bima sebagai bagian dari jaringan Islam Nusantara di Provinsi Nusa Tenggara Barat. Seberapa besar perubahan yang terjadi, di bagian mana saja, dan faktor apa yang melatari perubahan tersebut. Dari kajian ini diharapkan dapat memberikan manfaat dan memperkaya khazanah keilmuan dan peradaban Islam Nusantara, khususnya yang membahas dialektika antara Islam dan budaya lokal dalam wajah Islam Sasak, Samawa, Dompu dan Mbojo.

Terimakasih kami kami samapaikan kepada Gubernur Nusa Tenggara Barat Dr. TGH. Muhammad Zainul Majdi, atas dukungannya sehingga buku ini bisa terbit sesuai rencana.

Tentu saja dengan segala kekurangan dan kelemahannya, penulis mengharapkan ada tangan-tangan terampil di kemudian hari yang bersedia menggoreskan tangannya serta mengoreksi tulisan buku ini, yang lebih komprehensif dan objektif. Mudah-mudahan ikhtiar ini mendapat Ridho Allah SWT. Amin ya Robball 'Alamin.

Mataram, September 2017

Penulis

Daftar Isi

Pengantar Penulis • iii

Daftar Isi • v

Bab 1 Islam Nusantara dan Islam di NTB • 1
- A. Pengertian Islam Nusantara • 3
- B. Silsilah Islam Nusantara • 5
- C. Ruang Lingkup Islam Nusantara • 9
- D. Akar Sejarah Gumi Sasak Lombok • 14
- E. Transmisi Islam di Gumi Sasak • 20

Bab 2 Tuan Guru: Dialektika Agama dan Adat di Lombok • 39
- A. Pengertian Tuan Guru • 41
- B. Silsilah Keilmuan Tuan Guru Sasak Lombok • 45
- C. Peran Sosial Tuan Guru • 55

Bab 3 Wajah Sosial Islam Nusantara di Lombok • 63
- A. Antara Islam dan Tradisi • 63
- B. Tradisi Islam Normatif Vs Islam Kultural • 73
- C. Jalan Baru Islam Nusantara • 85

Bab 4 Islam di Pulau Sumbawa • 97
A. Tau Samawa • 101
B. Dana Dompu • 116
C. Mbojo Bima • 126

Bab 5 Penutup • 139

Daftar Pustaka • 143

Situs-Situs Islam di Bima • 149

Bab 1

ISLAM NUSANTARA DAN ISLAM DI NTB

Terdapat perbedaan pendapat mengenai kedatangan Islam ke Nusantara, baik mengenai asal-usul, waktu, dan para pembawanya. Paling tidak ada tiga teori yang dapat dikemukakan tentang penyebaran awal Islam di Nusantara, yaitu: *Pertama,* Teori Arabia.[1] Menurut teori ini, Islam masuk ke Nusantara pada abad ke 7 oleh pedagang-pedagang dari Arab. Kedua, Teori Persia.[2] Menurut teori ini, Islam masuk ke Indonesia pada abad

[1]Teori Arabia ini dikemukakan oleh Abdul Karim Amrullah (HAMKA) dan Ahmad Mansyur Suryanegara. Bukti-bukti yang mendukung teori ini antara lain: (a) Berita *Chou Ku-Fei*. Menurut berita ini, di Indonesia ketika itu terdapat dua tempat yang menjadi komunitas orang *Ta-Shih* (Muslim Arab), yaitu di Sumatera Selatan dan *Fo-lo-an* (Trengganu, Malaysia). Wilayah ini adalah kekuasaan Kerajaan Sriwijaya. (b) Catatan sejarah kerajaan Cina Hikayat dinasti *T'ang* memberitahukan adanya orang *Ta Shih* berkunjung ke Kerajaan Holing (Kalingga) pada tahun 674, yang sasat itu diperintah oleh Ratu Sima; dan (c) Berita Jepang. Berita ini menceritakan perjalanan pendeta Kanshin ke Indonesia. Pada masa itu di Kanton terdapat kapal-kapal *Po-sse* (bangsa Melayu) dan *Ta-shih K-uo* (muslim Arab). Lihat Hamka, *Masuk dan Berkembangnya Agama Islam di daerah Pesisir Sumatera Utara,* dalam "Risalah Seminar Masuknya Islam ke Indonesia tahun 1963 di Medan". (Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknya Islam ke Indonesia), h. 72; bandingkan Ahwan Mukarrom, *Sejarah Islamisasi Nusantara* (Surabaya: Jauhar, 2009), h. 62.

[2]Teori Persia menyatakan bahwa Islam masuk ke Indonesia pada abad ke-11

11 dan dibawa oleh pedagang-pedagang dari Persia. *Ketiga,* Teori Guzarat.[3] Menurut teori ini, Islam masuk ke Indonesia pada abad ke-13 dan dibawa oleh pedagang-pedagang dari Gujarat, India.

Terlepas dari teori asal mula datangnya Islam di Nusantara ini, yang pasti Islam datang ke Nusantara tidak dengan kekuatan militer. Namun Islam datang ke Nusantara melalui pada pedagang atau para ulama-ulama sufi, maka pendekatan yang digunakannya adalah bersifat persuasif dan psikologis. Sehingga Islam yang disajikan adalah Islam yang akomodatif dan menekankan pada perubahan secara evolusioner, sehingga Islam lebih mengakar di masyarakat.

Ada beberapa cara yang dipergunakan para *muballigh* dalam penyebaran Islam di Nusantara, seperti perdagangan, perkawinan, pendidikan, kesenian, dan tasawuf.[4] Sejak zaman prasejarah, penduduk kepulauan Nusantara dikenal sebagai pelaut-pelaut yang sanggup mengarungi lautan lepas. Sejak awal abad masehi sudah ada rute-rute pelayaran dan perdagangan

M., dengan bukti adanya makam seorang perempuan di Leran sekitar delapan kilo meter ke arah Barat kota Gresik, Jawa Timur. Dari pengamatan terhadap angka tahun pada nisan makam itu disimpulkan bahwa Fatimah binti Maymun perempuan yang dimakamkan itu meninggal dunia pada tahun 1082 Masehi. Dengan melihat angka tahun tersebut bisa dikatakan bahwa Fatimah binti Maymun sudah masuk ke wilayah ini pada priode kerajaan Dhaha Kediri. Lihat Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia* (Ciputat: PT. Logos Wacana Ilmu 2001), h. 54.

[3]Teori ini dikemukakan oleh Pijnappel, Snouck Hurgronje dan Sucipto Wiryo Saputro. Bukti-bukti yang mendukung teori ini antara lain: (a) Batu nisan pada makam Sultan Malik As-Saleh yang sejenis dengan nisan yang ada di India pada abad 13; (b) Relief batu nisan pada makam Sultan Malik As-Saleh memiliki corak yang sama dengan batu nisan yang ada di Kuil Cambay. Dan (c) Proses Islamisasi mengikuti jalur perdagangan rempah-rempah yang berpusat di India. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVII,* (Jakarta: Prenada Media, 2005), h. 2.

[4]Murodi, *Sejarah Kebudayaan Islam,* (Semarang PT. Karya Toha Putra. 2011), h. 39

antara kepulauan Indonesia dengan berbagai daerah di daratan Asia Tenggara.[5]

Wilayah barat Nusantara dan sekitar Malaka sejak masa kuno merupakan wilayah yang menjadi titik perhatian, terutama karena hasil bumi yang dijual di sana menarik bagi para pedagang dan menjadi daerah lintasan penting antara China dan India. Pelabuhan-pelabuhan penting Sumatera dan Jawa antara abad ke 1-7 M sering disinggahi pedagang asing, seperti Lamuri Aceh, Barus dan Palembang di Sumatera. Sunda Kelapa dan Gresik di Jawa.[6] Mereka yang datang ke Nusantara bertujuan berdagang sekaligus menyebarkan agama Islam yang mereka anut.

A. Pengertian Islam Nusantara

Secara etimologis, Islam Nusantara berasal dari dua kata, yaitu Islam dan Nusantara. Islam berarti agama yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW yang sumber dari al-Qur'an dan Hadits yang berkembang ke seluruh pelosok dunia. Sedangkan Nusantara adalah sebutan pulau-pulau di Indonesia sebelum tahun 1920.

Secara terminologis, Islam Nusantara merupakan gerakan Islam Indonesia dengan berbagai macam karakter tradisi, budaya dan pemahaman keagamaan. Sehingga Islam Nusantara adalah Islam faktual berciri khas Indonesia yang berbeda secara teknis atau cara dengan Islam khas Arab, China, Turki, Inggris dan lain sebagainya, namun substansi ideologi agamanya, yaitu akidahnya sama yakni ajaran tauhid, meng-Esakan Allah, meyakini Nabi Muhammad sebagai rasul utusan Allah yang terakhir dan bersumber hukum pada al-Qur'an dan Hadits.

[5]Marwati Djoened Poeponegoro dan Nugrogo Notosusanto (Ed), *Sejarah Nasional Indonesia II,* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), h.2

[6]Roeslan Abdulgani, *Sejarah Perkembangan Islam di Indonesia,* (Jakarta: Pustaka Antar Kota, 1983), h. 20

Dengan karakteristik demikian, maka Islam Nusantara merupakan hasil *ijma'* dan ijtihad para ulama nusantara dalam melakukan *istimbath* terhadap *Al-muktasab min adillatiha-tafshiliyah*. Islam Nusantara adalah *Idrakul hukmi min dalilihi ala sabili-rujhan*. Islam Nusantara memberi karakter bermazhab dalam teks-teks para ulama Nusantara untuk menyambungkan kita dengan tradisi leluhur untuk dihormati dan diteladani.[7]

Menurut penuturan Said Aqil Siradj menegaskan bahwa Islam Nusantara bukanlah ajaran atau sekte baru dalam Islam sehingga tidak perlu dikhawatirkan. Lebih lanjut menurutnya, konsep itu merupakan pandangan umat Islam Indonesia yang melekat dengan budaya Nusantara. Ia menjelaskan, umat Islam yang berada di Indonesia sangat dekat dengan budaya hasil kreasi masyarakat yang tidak bertentangan dengan syariat Islam. Inilah yang menjadi landasan munculnya konsep Islam Nusantara.[8]

Sementara Azyumardi Azra menyebut Islam Nusantara sebagai Islam distingtif sebagai hasil interaksi, kontekstualisasi, indigenisasi dekstruktif dan vernakularisasi Islam universal dengan realitas sosial, budaya dan agama di Indonesia. Islam Nusantara yang kaya akan warisan Islam menjadi harapan renaisans peradaban Islam global yang akan berakulturasi dengan tatanan dunia baru.[9] Dengan demikian, Islam Nusantara merupakan gabungan nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal (non-teologis), perpaduan budaya dan adat istiadat di tanah air.[10]

---

[7]Mohchammad Achyat Ahmad., dkk, *Menolak Pemikiran KH. Said Aqil Siroj*, (Sidogiri)

[8]Wawancara dengan Said Aqil Siradj pada tanggal 9 Agustus 2016 di rumah langko mataram

[9]Azyumardi Azra, Islam Nusantara, (Jakarta: Prenada, 2002), h. 7

[10]*Ibid*.

Peletakan kata "Nusantara" di belakang kata "Islam", dari sisi bahasa Arab dapat dimaknai sebagai hubungan 'kata sifat dan yang kata yang disifati' (*shifat maushuf*), atau 'penisbatan suatu kata pada kata lain untuk maksud tertentu' (*takrib idhafy*). Sebagai hubungan *shitaf maushuf,* kata Nusantara tidak untuk melokalkan Islam, atau untuk menusantarakan Islam. Namun, penambahan pada kata 'Islam' "Nusantara" adalah dalam hal pengertian hukum-hukum *ijtihadiah* yang bersifat dinamis, yang berpotensi untuk berubah seiring dengan kemaslahatan yang mengisi ruang, waktu, dan kondisi tertentu, bukan pada hal yang sifatnya statis.[11]

Sedangkan penambahan kata "Nusantara" sebagai *tarkib idhafy* bagi kata "Islam" dalam istilah ilmu Nahwu mengandung arti *fi* (di dalam), artinya Islam terinternalisasi dan termanifestasi di dalam hidup dan kehidupan umat muslim Nusantara; *bi* (dengan/pada teritori), maksudnya adalah Islam yang berekspansi, berpenetrasi, berdialog dan berdakwah pada dan dengan wilayah teritorial-geografis insan-insan Nusantara sejak awal masuknya hingga kini dan juga menyimpan arti *lii* (untuk, bagi), yaitu Islam dan ajarannya untuk menyempurnakan dan berdialektika bersama adat, tradisi, budaya dan peradaban Nusantara (*local wisdom*) yang mengandung nilai-nilai universal bagi harkat dan martabat kemanusiaan.

B. Silsilah Islam Nusantara

Kondisi kehidupan keagamaan kaum muslimin pada saat ini tidak dapat dipisahkan dari proses dakwah atau penyebaran Islam di Indonesia sejak beberapa abad sebelumnya. Ketika Islam masuk di Indonesia, kebudayaan Nusantara telah dipengaruhi oleh agama Hindu dan Budha, selain masih kuatnya berbagai

[11]Faris Khoirul Anam, *Islam Nusantara Dalam Perspektif Mabadi' 'Asyarah,* makalah Islam Nusantara, dalam fariskhoirulanamblog.spot.

kepercayaan tradisional, seperti animisme, dinamisme, dan sebagainya.[12] Kebudayaan Islam akhirnya menjadi tradisi kecil di tengah-tengah Hinduisme dan Budhisme yang juga menjadi tradisi kecil. Tradisi-tradisi kecil inilah yang kemudian saling mempengaruhi dan mempertahankan eksistensinya.

Wilayah-wilayah Nusantara yang pertama tertarik masuk Islam adalah pusat-pusat perdagangan di kota-kota besar di daerah pesisir. Islam ortodoks dapat masuk secara mendalam di kepulauan luar Jawa, yang memiliki hanya sedikit pengaruh Hindu dan Budha. Sementara itu di Jawa, agama Islam menghadapi resistensi dari Hiduisme dan Budhisme yang telah mapan. Dalam proses seperti ini, Islam tidak saja harus menjinakkan sasarannya, tapi juga harus memperjinak diri.[13] Benturan dan resistensi dengan kebudayaan-kebudayaan setempat memaksa Islam untuk mendapatkan simbol yang selaras dengan kemampuan penangkapan kultural dari masyarakat setempat.

Kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan budaya setempat memudahkan Islam masuk ke lapisan paling bawah dari masyarakat. Akibatnya, kebudayaan Islam sangat dipengaruhi oleh kebudayaan petani dan keadaan pedalaman, sehingga kebudayaan Islam mengalami transformasi tidak saja karena jarak geografis antara Arab dan Indonesia, tetapi juga karena ada jarak-jarak kultural.

Proses kompromi kebudayaan seperti ini tentu membawa resiko yang tidak sedikit, karena dalam keadaan tertentu seringkali mentoleransi penafsiran yang mungkin agak menyimpang

[12]Sebuah studi menarik berkaitan dengan tema ini, lihat Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiah dan Muhammad Abduh, Suatu Studi Perbandingan,* (Jakarta: Bulang Bintang, 1993), h. 4

[13]Taufik Abdullah, "Pengantar: Islam, Sejarah dan Masyrakat", dalam Taufik Abdullah [ed.], *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 3

dari ajaran Islam yang murni. Kompromi kebudayaan ini pada akhirnya melahirkan, apa yang di pulau Jawa dikenal sebagai *sinkretisme* atau Islam *Abangan*. Sementara di pulau Lombok dikenal dengan istilah Islam *Wetu Telu*.[14]

Proses Islamisasi yang berlangsung di nusantara pada dasarnya berada dalam proses akulturasi. Seperti telah diketahui bahwa Islam disebarkan ke Nusantara sebagai kaidah normatif di samping aspek seni budaya. Sementara itu, masyarakat dan budaya di mana Islam itu disosialisasikan adalah sebuah alam empiris. Dalam konteks ini, sebagai makhluk berakal, manusia pada dasarnya beragama dan dengan akalnya pula mereka paling mengetahui dunianya sendiri. Pada alur logika inilah manusia, melalui perilaku budayanya senantiasa meningkatkan aktualisasi diri. Karena itu, dalam setiap akulturasi budaya, manusia membentuk, memanfaatkan, mengubah hal-hal paling sesuai dengan kebutuhannya.[15]

Dari paradigma inilah, masih dalam kerangka akulturasi, lahir apa yang kemudian di kenal sebagai *local genius*. Di sini *local genius* bisa diartikan sebagai kemampuan menyerap sambil mengadakan seleksi dan pengolahan aktif terhadap pengaruh kebudayaan asing, sehingga dapat dicapai suatu ciptaan baru yang unik, yang tidak terdapat di wilayah bangsa yang membawa pengaruh budayanya.

Pada sisi lain, secara implisit *local genius* dapat dirinci karakteristiknya, yakni: mampu bertahan terhadap dunia luar; mempunyai kemampuan mengakomodasi unsur-unsur dunia luar; mempunyai kemampuan mengintegrasikan unsur luar ke

[14]Muhammad Harfin Zuhdi, *Parokialitas Adat Terhadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Telu di Bayan Lombok,* (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta, 2009), h. 111

[15]Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia,* (Jakarta: Logos, 2001), h. 251.

dalam budaya asli; dan memiliki kemampuan mengendalikan dan memberikan arah pada perkembangan budaya selanjutnya.[16]

Sejatinya tema Islam Nusantara bukan istilah yang baru muncul. Namun istilah ini biasa digunakan oleh Walisongo pada periode awal penyebaran Islam. Seperti dalam sebuah teks yang ditulis putra Hamengku Buwono I dalam Serat Suryo Royo, pada abad ke-18 yang sekarang menjadi pusaka Kraton Yogyakarta. Di dalamnya terdapat istilah *Din Arab Jawi*. Istilah *Din Arab Jawi* ini berasal dari Walisongo, konteksnya adalah ketika Sunan Giri membaiat raja-raja Jawa. Naskah tersebut menjelaskan tentang pembaiatan Sunan giri kepada seorang Raja dengan gelar *"kimudin Arab Jawi"*, yang berarti adalah raja-raja di Jawa harus punya komitmen menjadi pemimpin yang harus menegakkan Islam Nusantara. *Din Arab Jawi* adalah Islam dari Arab tapi dengan karakternya Jawa.[17]

Berdasarkan beberapa pengertian tersebut, penulis dapat menyimpulkan bahwa Islam Nusantara adalah dialektika antara normativitas Islam dan historisitas keindonesiaan yang meliputi sejak masuknya Islam ke Nusantara, bahkan jauh sebelum Indonesia merdeka, kemudian melahirkan ekspresi dan manifestasi umat Islam Nusantara, yang direspon dalam suatu metodologi dan strategi dakwah para alim ulama, Walisongo, dan para pendakwah Islam untuk memahamkan dan menerapkan universalitas ajaran Islam sesuai prinsip-prinsip faham *Ahlussunnah wal Jama'ah*.

Dengan demikian, Islam Nusantara sebagai metodologi dakwah Islam di Nusantara itu diwujudkan dalam suatu bentuk

[16]Soerjanto Poespowardojo, "Pengertian Local Genius dan Relevansinya dalam Modernisasi" dalam *Kepribadian Budaya Bangsa (local genius),* Ayotrohaedi [ed.] (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), h. 28-38

[17]Lihat http://www.nu.or.id/post/read/60458/maksud-istilah-Islam-nusantara, diakses 22 September 2016

ajaran yang telah mengalami proses persentuhan dengan tradisi baik (*'urf shahih*) di Nusantara, dalam hal ini wilayah Indonesia, atau respon terhadap tradisi yang tidak baik (*'urf fasid*) namun sedang dan atau telah mengalami proses dakwah; asimilasi, adaptasi dan akulturasi, sehingga tidak bertentangan dengan diktum-diktum syari'ah. Sementara penyesuaian khazanah Islam dengan Nusantara berada pada bagian ajarannya yang bersifat dinamis (*mutaghayyirat*), bukan pada bagian ajaran yang statis (*qath'iy*).

C. Ruang Lingkup Islam Nusantara

Adapun ruang lingkup kajian Islam Nusantara adalah berikhtiar mengintegrasikan, menginterkoneksikan dan menginternalisasikan tiga peradaban Islam yang telah menyejarah dan membumi di Nusantara. Ketiga peradaban tersebut yaitu peradaban teks (*hadharat al-nash*), peradaban ilmu dan budaya (*hadharat al-'Ilm wa al-tsaqafah*) dan peradaban setempat (*hadharat mahalliyyah/waqi'iyyah, local wisdom*).

Bertitik tolak dari kerangka dasar di atas, maka kajian Islam Nusantara akan mengkonstruksi pendidikan Islam yang non-dikotomis, non-dualistik dan berkarakter yang utuh. Dengan demikian sebagai langkah awal kajian ini menggali dan membangun teori ilmu-ilmu keIslaman yang berwatak sosial-Nusantara seperti kajian kepesantrenan (*pesantren studies*), genealogi keilmuan (*sanad ilm*), *tahqiq turath* ulama Nusantara, *talaqqi* pembelajaran al-Qur'an dan lain sebagainya.

Selain itu kajian Islam Nusantara bertujuan mengkonversi ekspresi-ekspresi keberislaman umat muslim melalui tradisi-tradisi keagamaan seperti pembacaan *Aurat/wiridan, Ratib, Ruqyah, Manaqib, Maulid* Nabi SAW, *Nasyid, Istighasah,* dan *Ziarah*

makam para wali dan ziarah ke orang-orang shalih dan seni budaya Islam, seperti *Marawis, Hadrah, Barzanji* dan *Nasyid*.

Kemudian pada sisi metodologi dakwah dalam menyikapi khazanah, peradaban, dan kearifan lokal (*local wisdom*) yang ada di wilayah Nusantara, baik sikap terhadap tradisi baik (*'urf shahih*) dan tradisi tidak baik (*'urf fasid*) kajian Islam Nusantara akan melakukan rekayasa-rekayasa sosial dengan cara-cara amputasi, asimilasi, dan minimalisasi sehingga ajaran Islam tetap sesuai pada setiap waktu dan tempat (*shalihun li kulli zaman wa makan*).

Pembumian Islam Nusantara berbasis faham *Ahlussunnah wal-Jama'ah* dengan metode dakwah yang paralel dengan karakteristik Nusantara dan kearifan lokal masyarakatnya. Tradisi baik akan diterima, dalam arti sesuatu yang telah dikenal oleh kebanyakan masyarakat, berupa ucapan dan perbuatan, yang dilegitimasi oleh syari'at (tidak menghalalkan yang haram dan tidak membatalkan yang wajib), atau syari'at tidak membahasnya, yang sifatnya adalah berubah dan berganti. Sementara tradisi tidak baik, yaitu sesuatu yang telah dikenal oleh masyarakat tetapi bertentangan dengan syari'at, akan disikapi dengan tiga pendekatan (*approach*), yaitu amputasi, asimilasi, atau minimalisasi. Metode ini telah terbukti dapat diterima masyarakat Nusantara, tanpa resistensi tinggi atas perubahan tradisi yang sebelumnya mereka jalani.

Amputasi adalah metode dakwah dengan memotong tradisi yang menyimpang. Para juru dakwah menjalankan metode ini dalam menghadapi suatu tradisi yang secara prinsip tidak dapat diakomodasi dalam syariat Islam. Contohnya adalah keyakinan dinamisme (kepercayaan bahwa segala sesuatu mempunyai tenaga atau kekuatan yang dapat mempengaruhi keberhasilan atau kegagalan manusia dalam mempertahankan

hidup) dan animisme (kepercayaan kepada roh yang diyakini mendiami semua benda, seperti pohon, batu, sungai, gunung, dan sebagainya). Meskipun dilakukan dengan cara memotong hingga ke akarnya, namun dakwah model ini dilakukan secara bertahap dan berproses. Hal ini seperti yang dilakukan Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wa sallam*, dalam menyikapi keyakinan paganisme (kepercayaan atau praktik penyembahan terhadap berhala) di kalangan masyarakat Arab. Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wa sallam* menghancurkan fisik berhala-berhala, berikut berhala keyakinan, pemikiran, kebudayaan, dan pedoman hidup pagan. Tradisi tersebut berhasil dihilangkan, namun baru terlaksana secara massif pada peristiwa pembebasan kota Makkah (*Fathu Makkah*) pada 630 M/8 H, atau ketika dakwah Islam telah berusia 21 tahun.

Asimilasi adalah metode dakwah dengan menyesuaikan atau melebur tradisi menyimpang menjadi tradisi yang tidak bertentangan dengan syari'at Islam. Para juru dakwah menjalankan metode ini dalam menghadapi suatu tradisi yang secara praksis dapat diakomodasi dalam syari'at Islam, dengan cara 'membelokkan' dari tradisi tidak baik menjadi baik. Contohnya adalah tradisi tumpeng yang pada mulanya merupakan tradisi purba masyarakat Indonesia untuk memuliakan gunung sebagai tempat bersemayam para *hyang*, atau arwah leluhur (nenek moyang).

Tradisi ini diasimilasi dengan sentuhan filosofi Islam, bahwa "Tumpeng" merupakan akronim dalam bahasa Jawa *"Yen mlebu kudu sing kenceng* (bila masuk harus dengan sungguh-sungguh)." Sedangkan lauk-pauknya berjumlah tujuh macam, atau *pitu* dalam bahasa Jawa, bermakna *Pitulungan* (pertolongan). Tiga kalimat akronim itu, berasal dari sebuah doa dalam Surat al Isra' ayat 80:

وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا (٨٠)

Artinya: "Dan katakanlah, 'Ya Tuhan-ku, masukkanlah aku secara masuk yang benar dan keluarkanlah (pula) aku secara keluar yang benar dan berikanlah kepadaku dari sisi Engkau kekuasaan yang menolong." (QS. Al-Isra: 80)

Tumpeng ini menjadi bahan untuk menyadarkan masyarakat mengenai tafsir ayat tersebut, yang berarti "Matikan aku dengan kematian sebagai orang yang benar dan bangkitkan aku pada hari kiamat sebagai orang yang benar", atau "Masukkan aku dalam wilayah perintah dan keluarkan aku dari wilayah larangan", termasuk "Masukkan aku ke dalam wilayah aman dan keluarkan aku dari wilayah kemusyrikan." Makna ini diriwayatkan oleh Imam Tirmidzi, terkait turunnya ayat tersebut yang berkaitan dengan hijrah Nabi Muhammad dari Makkah ke Madinah.[18]

Tradisi penyajian tumpeng tersebut dilakukan, dengan diawali pembacaan al-Qur'an dan doa-doa kepada Allah *ta'ala*, lalu bersedekah kepada sesama. Hal-hal ini tidak bertentangan, bahkan dianjurkan oleh agama. Makna serupa dapat dipahami dalam tradisi lainnya, seperti kenduri, selametan, sajian kue apem, ketupat, pembangunan gapura, dan sebagainya.

Kemunculan istilah Islam Nusantara dengan pengertian dan karakteristiknya tersebut di atas, tidak menafikan metode dakwah lain, selagi tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Ahlussunnah Wal-Jama'ah yang *tawassuth, tawazun, i'tidal,* dan *tasamuh*. Demikian pula, istilah Islam Nusantara tidak menafikan keberadaan Islam di negara atau wilayah lain. Perbedaan antara Islam Nusantara sebagai metodologi dakwah dengan metode

[18]Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Quthubi,* (Dar al-Fikr, 1964), Jilid 10, h.312.

yang dikembangkan di wilayah lain, baik di Afrika, Eropa, atau di wilayah Arab adalah *ikhtilaf tanawwu'* (perbedaan yang tidak saling menafikan), bukan *ikhtilaf tadhadh* (perbedaan yang saling menafikan), karena tiap daerah memilki karakteristiknya sendiri. Sebagai *ikhtilaf tanawwu',* keberadaan Islam Nusantara memperkaya khazanah dan metode dakwah keIslaman sesuai dengan karakter wilayah ini, serta tidak menafikan universalitas (*syumuliah*) Islam. Bahkan kehadiran Islam Nusantara memperkaya kajian akademik dan akan melahirkan spesialisasi-spesialisasi keilmuan yang berwatak Nusantara terutama ilmu-ilmu sosial seperti ilmu sejarah, sosiologi, antropologi, filologi, histeriografi, pendidikan, ekonomi, politik, hukum dan ilmu sosial maupun alam lainnya.

Kajian Islam Nusantara akan melahirkan sistem ilmu pengetahuan yang berwatak dan berkarakter sosial-Nusantara dan mendorong tindakan-tindakan emansipatif demi tugas pencerdasan, humanisasi, dan kesejahteraan sosial. Hal ini sebagai *counter discourse* terhadap sistem-sistem ilmu pengetahuan yang berkarakter anti sosial, hanya berputar-putar pada ranah kognisi sehingga melahirkan kejahatan intelektual, dominasi kekuasaan / superioritas keilmuan (*scienticism*) dan kediktatoran teknologis.

Kajian-kajian keilmuan di Nusantara bahkan dunia selama ini baik ilmu sosial maupun ilmu alam memiliki kecenderungan positivisme, dogmatisme, ideologisme, metodologisme dan teknologisme yang ekstrim sehingga mengakibatkan hilangnya ciri sosial dan kemanusiaannya. Sepertinya ilmu-ilmu tersebut datang dari langit bukan berangkat dan dikonstruksi oleh manusia-manusia Nusantara dan dari bumi Nusantara yang dipijaknya. Pada umumnya ilmu-ilmu tersebut adalah produk impor dan ditemukan oleh ilmuwan-ilmuwan asing bukan original karya insan Nusantara.

Selain itu Islam Nusantara sebagai metodologi dakwah berguna juga untuk memetakan obyek dan strategi dakwah yang sesuai dengan karakter masyarakat di Nusantara, baik itu melalui kontekstualisasi, pribumisasi, atau apapun istilahnya terhadap manusia-manusia yang berada di bumi Nusantara.

D. Akar Sejarah Gumi Sasak Lombok

Sangat sedikit diketahui tentang sejarah awal pulau Lombok. Mereka yang selama ini bergelut dengan studi dan pemerhati sejarah Lombok merasakan adanya kesulitan-kesulitan ketika berusaha merekonstruksi proses perjalanan pulau ini dengan baik. hal yang sama dirasakan juga oleh mereka yang mencoba menelusuri tapak-tapak sejarah masuknya Islam di wilayah ini. Paling tidak secara ilmiah, mereka kesulitan menemukan data-data *valid* dan *reliable,* sehingga dapat diverifikasi oleh semua pihak.

Dalam konteks ini tidak berlebihan jika kemudian para peneliti, seperti John Ryan Bartholomew melihat ada dua tema penting yang melembari sejarah pulau ini, yaitu: *Pertama,* pulau yang seolah-olah tidur dan terbelakang ini merupakan situs dari bermacam macam inkursi (baca: serbuan atau penyerangan) yang mempengaruhi praktik praktik dan kepercayaan sasak (etnis asli Lombok). *Kedua,* ada seruan periodik namun konsisten terhadap purifikasi agama. Perubahan-perubahan sosial akibat dari inkursi-inkursi ini memberikan stimulus perasaan akan kebutuhan untuk memperbaharui agama.[19]

Satu-satunya sumber yang selama ini secara khusus menguraikan perjalanan pulau ini adalah Babad. Babad Lombok, Babad Selaparang dan lain-lain. keraguan segera muncul, ketika

[19]John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim*: *Kearifan Masyarakat Sasak*, terj. Imran Rasidi, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), h. 93

di dalam babad-babad tersebut termuat cerita-cerita legenda dan mistis lainnya, yang sedikit banyak mempersulit pemilahan antara fakta dan mitos di dalamnya.

Masyarakat yang mendiami Gumi Sasak Lombok adalah suku Sasak, yaitu penduduk asli dan merupakan kelompok etnis mayoritas Lombok yang dikelompokkan ke etnis keturunan Melayu.[20] Penduduk asli Lombok adalah suku Sasak. Kata "Sasak", menurut sebagian informasi berasal dari kata "sak-sak" yang artinya sampan. Penamaan dengan kata-kata "Sasak" disebabkan oleh orang yang pertama kali datang sebagai penghuni pulau Lombok dengan cara menumpang sebuah rakit (sampan) yang berarti "sasak". Oleh karena itu, maka nama penduduknya dinamakan orang Sasak.[21] Tetapi tidak diketahui orang yang pertama kali memberikan nama dengan nama Sasak tersebut.

Demikian juga dalam tradisi lisan warga Lombok setempat kata "sasak" dipercaya berasal dari kata "sa'-saq" yang berarti yang satu. Pendapat lain menjelaskan, yaitu pendapat Dr. R. Goris. S., bahwa kata "**Sasak**" secara etimologis berasal dari kata "**Sahsaka**", kata "Sah" berarti pergi dan "**Shaka**" yang berarti leluhur, sehingga berarti pergi ke tanah leluhurnya (orang sasak). Oleh karena itu, diduga leluhur orang Sasak adalah orang Jawa yang dibuktikan dengan tulisan yang ada dan disebut dengan nama tulisan kesusasteraan Sasak.[22]

---

[20]Jamaludin, *Sejarah Sosial Islam di Lombok tahun 1740-1935 (Studi Kasus Terhadap Tuan Guru),* (Jakarta: Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, 2011) , h.1.

[21]L. Pangkat Ali, "mengutip-pendapat-tentang-makna-lombok-dan-sasak" dalam http://www.sasa.org/arsip-sasak/sejarah, diakses pada tanggal 22 September 2016.

[22]Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Adat dan Upacara Perkawinan Derah usa Tenggara Barat,* (t.t.p, t.n.p., 1978) h. 18

Menurut pendapat Teew, bahwa kata "Sasak" merupakan simbol keadaan penduduk asli Lombok yang selalu memakai *tembasuk* (kain putih) dan perulangan kata sak-sak menjadi Sasak. Pendapat lain menyatakan bahwa penamaan dengan Sasak disebabkan adanya gunung Sasak di daerah bagian barat Selatan Lombok dan yang jelas adalah penduduk asli pulau Lombok adalah suku Sasak yang jumlahnya meliputi sekitar 80% dari jumlah masyarakat Lombok.[23]

Kata "Lombok" yang merupakan nama pulau Lombok berasal dari kata *"Lomboq"* (bahasa sasak) yang artinya lurus dan jika digabung kata "Sa'-Saq" dengan kata Lombok maka akan berarti sesuatu yang lurus.[24] Banyak juga ahli yang menerjemahkannya sebagai jalan yang lurus yang artinya orang-orang Lombok adalah orang-orang yang hidup bersahaja.

Selanjutnya khusus mengenai sejarah pulau Lombok, baru menjelang abad ke-14 terdapat bukti yang menunjukkan adanya hubungan dengan pulau Jawa. Dalam buku *Negarakertagama* (1365), karangan Mpu Prapanca, istilah Lombok (Lombok Mirah) dan Sasak (Sasak Adi), yang merepresentasikan pulau Lombok dengan masyarakatnya, disebutkan sebagai bagian dari wilayah Majapahit.

Lombok Mirah dan Sasak Adi merupakan salah satu kutipan dari kitab *Negarakertagama,* sebuah kitab yang memuat tentang kekuasaan dan pemerintahan kerajaan Majapahit. Kata Lombok dalam bahasa kawi berarti lurus atau jujur, kata Mirah berarti permata, kata Sasak berarti kenyataan, dan kata Adi artinya yang baik atau yang utama, maka arti keseluruhan yaitu *kejujuran adalah permata kenyataan yang baik atau utama*. Makna

[23]Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu dan Versus Waktu Lima,* (Yogyakarta: LKIS, 2000), h.6.

[24]Solihin Salam, *Lombok Pulau Perawan Sejarah dan Masa Depannya,* (Jakarta: Kuning Emas, 1992), h.8

filosofi itulah mungkin yang selalu diidamkan leluhur penghuni tanah Lombok yang tercipta sebagai bentuk kearifan lokal yang harus dijaga dan dilestarikan oleh anak cucunya. Lebih lanjut keterangan mengenai Lombok dalam pupuh ke-14 tertulis:

> *"Muwah tang I Gurunsanusa ri Lombok Mirah lawantikang sasakadi nikalun kahayian kabeh Muwah tanah I Bantayan Pramuka Bantayan len Luwuk teken Udamakatrayadhi nikayang sanusa pupul."*[25]

Penyebutan Lombok Mirah untuk daerah Lombok Barat dan Sasak Adi untuk daerah Lombok Timur. Lombok timur disebut demikian, karena pada zaman dahulu ditumbuhi hutan belantara yang lebat sekali sampai sesak, hingga di sini asal nama Sasak, dari *Saksak* (bahasa sansekerta).

Lebih lanjut dijelaskan dalam Babad Tanah Lombok, Bahwa sebutan "Sasak" pada etnis asli Lombok berlatar legenda rakyat. Hal itu mengaca pada kondisi daerah lombok yang berupa hutan nan rapat sehingga seolah benteng kokoh. Orang pun lalu menyebutnya *"sesek"* (penuh sesak) untuk menunjukkan daerah ini. Selanjutnya daerah dan penduduk kawasan ini pun dikenal orang dengan nama sasak atau tanah sasak.[26]

Sumber lain, kata "Sasak" berasal dari bahasa sansekerta, yakni *Sak* (pergi). Sumber lain, dan kata *Saka* (asal). Disebutkan pula bahwa orang Sasak adalah orang-orang yang pergi dari negeri asal dengan menggunakan rakit berlayar hingga terdampar di pulau ini. Diduga mereka berasal dari Jawa dan menetap di pulau ini secara turun temurun. Bukti penguat tesis ini adalah adanya silsilah para bangsawan Lombok yang terangkum dalam

[25]Sebagaimana dikutip Fathurrahman Zakaria, *Mozaik Budaya Orang Mataram,* (Mataram: Yayasan Sumurmas Al-Hamidy, 1998), h. 37.

[26]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB, *Monografi Daerah NTB,* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1997), h. 4.

suatu sastra tertulis dalam gubahan bahasa *Jawa Madya* dan *Jejawan*.[27]

Sedangkan dalam Babad "Sangupati", pulau Lombok juga disebut dengan *meneng* (sepi), dalam babad ini yang disebut pangeran Sangupati (Sang Upati) tiada lain adalah Dahyang Nirarta yang pernah datang ke Lombok pada tahun 1530 M. Sementara Patih Gajah Mada yang datang tahun 1345, menyebutkan Lombok dengan *"Selapawis"* yang berarti *sela* (batu) dan *pawis* adalah parang karang. Namun ini semua berasal dari bahasa Sansekerta. Dan nama Selaparang inilah yang populer bagi sebutan Lombok sejak Prabu Rangkesari sampai datangnya Islam di Lombok.[28]

Kerajaan Selaparang merupakan salah satu kerajaan tertua yang pernah tumbuh dan berkembang di pulau Lombok, bahkan disebut-sebut sebagai embrio yang kemudian melahirkan raja-raja Lombok. Posisi ini selanjutnya menempatkan Kerajaan Selaparang sebagai ikon penting kesejahteraan pulau ini. Terbukti penamaan pulau ini juga sering disebut sebagai bumi Selaparang atau dalam istilah lokalnya sebagai Gumi Selaparang.

Berkaitan dengan kerajaan Selaparang ini, ada tiga pendapat tentang asal muasal kerajaan Selaparang[29], yaitu *Pertama,* disebutkan bahwa kerajaan ini merupakan proses kelanjutan dari kerajaan tertua di pulau Lombok, yaitu kerajaan desa *Lae'* yang diperkirakan berkedudukan di Kecamatan Sambalia, Lombok Timur sekarang. Dalam perkembangannya masyarakat kerajaan ini berpindah dan membangun sebuah kerajaan baru, yaitu kerajaan Pamatan di Kecamatan Aikmel dan diduga berada di Desa Sembalun sekarang. Dan ketika Gunung Rinjani

[27]*Ibid.*

[28]Anak Agung Ketut Agung, *Kupu-kupu Kuning yang Terbang di Selat Lombok,* (Denpasar: Upada Sastra, 1992), h. 37.

[29]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB ..., h. 10.

meletus, penduduk kerajaan ini terpencar-pencar yang menandai berakhirnya kerajaan. Betara Indra kemudian mendirikan kerajaan baru bernama Kerajaan Suwung, yang terletak di sebelah utara Perigi sekarang. Setelah berakhirnya kerajaan yang disebut terakhir, barulah kemudian muncul Kerajaan Lombok atau Kerajaan Selaparang.

Kedua, disebutkan bahwa setelah Kerajaan Lombok dihancurkan oleh tentara Majapahit, Raden Maspahit melarikan diri ke dalam hutan dan sekembalinya tentara itu, Raden Maspahit membangun kerajaan yang baru bernama Batu Parang yang kemudian dikenal dengan nama Kerajaan Selaparang.

Ketiga, disebutkan bahwa pada abad XII, terdapat satu kerajaan yang dikenal dengan nama kerajaan perigi yang dibangun oleh sekelompok transmigran dari Jawa di bawah pimpinan Prabu Inopati dan sejak waktu itu pulau Lombok dan Dompu pada tahun 1357 dibawah pemerintahan Mpu Nala, ekspedisi ini menaklukan Selaparang dan Dompu.

Agak sulit membuat kompromi penafsiran untuk menemukan benang merah ketiga deskripsi di atas. Minimnya sumber-sumber sejarah menjadi alasan yang tak terelakkan. Menurut Lalu Djelenga,[30] catatan sejarah kerajaan-kerajaan di Lombok yang lebih berarti dimulai dari masuknya Majapahit melalui exspedisi di bawah Mpu Nala pada tahun 1343, sebagai pelaksanaan Sumpah Palapa Maha Patih Gajah Mada yang kemudian diteruskan dengan inspeksi Gajah Mada sendiri pada tahun 1352. Pasukan Gajah Mada ini diberitakan mendarat pertama kali di desa Akar-akar, wilayah Lombok Barat bagian utara.[31]

[30]Lalu Djelanga, *Keris di Lombok*, (Mataram: Yayasan Pusaka Selaparang, 2002), h. 20.

[31]Muhammad Syamsu AS, *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya,* (Jakarta: Lentera Basrtama, 1999), h. 144.

Ekspedisi ini, lanjut Djelenga, meninggalkan jejak kerajaan Gelgel di Bali. Sedangkan di Lombok, dalam perkembangannya meninggalkan jejak berupa empat kerajaan utama saling bersaudara, yaitu Kerajaan Bayan di Barat, Kerajaan Selaparang di Timur, Kerajaan Langko di Tengah, dan Kerajaan Pejanggik di Selatan. Selain keempat kerajaan tersebut, terdapat kerajaan-kerajaan kecil, seperti Parwa dan Sokong serta beberapa desa kecil, seperti Pujut, Tempit, Kedaro, Batu Dendeng, Kuripan, dan Kentawang. Seluruh kerajaan dan desa ini selanjutnya menjadi wilayah yang merdeka, setelah kerajaan Majapahit runtuh.[32]

Demikianlah sejarah Lombok tidak lepas dari silih bergantinya penguasaan dan peperangan yang terjadi di dalamnya baik konflik internal, yaitu peperangan antar kerajaan di Lombok maupun eksternal yaitu penguasaan dari kerajaan dari luar pulau Lombok.

E. Transmisi Islam di Gumi Sasak

Perdebatan tentang kapan dan bagaimana masuk dan berkembangnya agama Islam di pulau ini tidak terlepas dari perkembangan Islam di Indonesia. Proses masuknya Islam ke Lombok belum dapat diketahui secara pasti. Penuturan-penuturan yang ada sementara ini agak beragam dan sangat sulit dikompromikan satu sama lain menjadi sebuah rangkaian proses yang berkesinambungan. Diduga keragaman ini mencerminkan keragaman asal usul Islam di pulau ini. Sebagian menyebutkan berasal dari Jawa, tetapi dengan perbedaan waktu dan tempat, dari Melayu, Bugis (Makasar). Bahkan sebagian menyebutkan dibawa oleh para pedagang dan pemimpin agama Islam dari Arab.[33]

[32]Lalu Djangela, *Keris ...,* h. 22

[33]Geoffrey E. Marison, *Sasak and Javanese Literature,* (Leiden: KITLV Press, 1999), h. 4

Menurut Harry J. Benda, daerah-daerah kepulauan Indonesia mengalami proses Islamisasi mulai sekitar abad ke-13. Proses tersebut tentu memiliki corak tersendiri dari masing-masing daerah.[34] Sejalan dengan pendapat ini, Erni Budiwanti, menyatakan bahwa agama Islam mulai memasuki Lombok pada abad ke-13 menyusul ambruknya dinasti Majapahit dan kemunduranya kekuasaan mereka di Jawa yang masuk dari arah barat laut Lombok. Warna Islam yang dibawa dari Jawa ini adalah berciri sufisme-sinkretik.[35]

Sementara menurut penelitian Lalu Wacana bahwa Islam masuk dan perkembangan di pulau Lombok terjadi pada abad ke-16 yang dibawa oleh Pangeran Prapen (1548-1605) yang dikenal juga dengan Sunan Giri keempat. Peranan Pangeran Prapen dalam menyebarkan agama Islam di pulau ini sangat besar sekaligus membawa nuansa pertukaran budaya Jawa dan Lombok. Hubungan Jawa-Lombok tersebut antara pertengahan abad ke 16 sampai kira-kira tahun 1700.[36] Pandangan Lalu Wacana tersebut diperkuat oleh T. E. Behrend dalam pernyataannya bahwa:

> "kurun waktu kontak langsung antara Jawa dan Lombok yang banyak membawa pertukaran budaya tersebar sepanjang abad ke-16 dan ke-17. Menurut yang terdapat pada babad dan tradisi lisan Lombok, mata rantai langsung adalah kota pelabuhan Giri. Sunan Giri yang keempat yang disebut Prapen (1548-1605) menurut kepercayaan adalah pembawa agama Islam kepada orang Sasak. Meskipun kita tidak perlu percaya bahwa Sunan Prapen sendiri yang menjadi pendakwah. Daerah pesisir memberi pengaruh

[34]Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang,* (terjemah: Daniel Dakhidae), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), h. 49.

[35]Erni Budiawati, *Islam Sasak ..., h. 9.*

[36]Lalu Wacana, *Sejarah Nusa Tenggara Barat* (Mataram: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2002), h. 43-44.

kuat terhadap berbagai segi masyarakat Sasak, dan telah meninggalkan bekasnya pada setiap unsur mulai dari bahasa sampai pada ukiran nisan. Puncak hubungan Jawa-Lombok terjadi dari pertengahan abad ke 16 sampai kira-kira tahun 1700. Setelah itu muncullah kerajaan Bali, dibarengi dengan mundurnya minat Jawa terhadap daerah-daerah luar Jawa yang mengakibatkan lenyapnya pengaruh Jawa di Lombok".[37]

Sunan Prapen adalah putra Sunan Giri yang ditugaskan untuk mengIslamkan Lombok, Bali, dan Sumbawa.[38] Pada masa kedatangan Sunan Prapen ini, Lombok sedang diperintah oleh Prabu Rangke Sari. Sunan Prapen datang bersama-sama dengan pengiringnya antara lain: Patih Mataram, Arya Kertasura, Jaya Lengakara, Adipati Semarang, Tumenggung Surabaya, Tumenggung Sedayu, Tumenggung Anom Sandi, Ratu Madura dan Ratu Sumenep. Dalam penyebaran dakwah ajaran Islam senantiasa disesuaikan dengan situasi dan kondisi masyarakat pada saat itu. Adat istiadat dan keseniannya disesuaikan dengan ketauhidan. Kemudian baru diajarkan kepada mereka ikrar tobat, ajaran fiqh, dan ajaran-ajaran keagamaan lainnya, yang banyak ditulis dalam bahasa daerah yang dicampur dengan bahasa Kawi, dirubah dalam bentuk syair, yang ditembangkan dan ditulis dalam huruf Jejawan (huruf Sasak). Dalam setiap awal tulisan atau uraian selalu diawali dengan pujian kepada Tuhan Yang Maha Esa. Beberapa contoh dari pengajaran beliau tentang Islam di Lombok yang masih menggunakan bahasa Jawa, antara lain;[39]

"Bismillah hamba miwiti, henebut namaning Allah, kang murah hing dunio reko, hingkang asih hing akhirat, kang pinuji tan pegat, tan ana

[37]T.E. Behrend, The Serat Jatiswara, Terj. A. Iram dengan Judul, Serat Jatiswara: Struktur dan Perubahan di dalam Puisi Jawa, 1600-1930, (Jakarta: INIS, 1995), h. 17.

[38]Lalu Gde Suparman, *Babad Lombok,* (Jakarta: Depdikbud, 1984), h. 195-196.

[39]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB ..., h. 14.

ratu liang agung, satuhune amung Allah".

(Bismillah hamba awali dengan menyebut nama Allah yang maha pemurah di dunia dan penyayang di akhirat, yang dipuji tak terputus, tidak ada raja lain yang lebih mulia kecuali Allah)

Adapun dua kalimah syahadat yang mereka ajarkan berbunyi:

"Weruh ingsun nora ana pangeran lyaning Allah, lan weruh ingsung Nabi Muhammad utusan Allah"

(Saya bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan saya bersaksi bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah), atau

"Asyhadu ingsun weruh anyaksini angestoken norana Pangeran saberene hanging Allah pangeran kang seberene satuhune Nabi Muhammad utusan Allah".

(Asyhadu saya bersaksi dengan seyakin-yakinnya bahwasanya tidak ada Tuhan yang sebenarnya, Cuma hanya Allah Tuhan yang sebenarnya, dan sesungguhnya Nabi Muhammad utusan Allah).

Adapun kalimat tobat mereka adalah sebagai berikut:

"Ingsun aneda pengampuning Allah, hing dosa ingkang agung ingkang alit, ingkang nyata ingkang samar."

(Hamba memohon pengampunan Allah terhadap dosa hamba, baik besar maupun kecil, yang nyata atau yang samar)

Teori ini lebih banyak dibuktikan dengan fakta adanya kesamaan bahasa dan budaya Lombok dengan Jawa. Misalnya, dua kalimat syahadat yang diartikan dalam bahasa Jawa, sering digunakan di dalam upacara pernikahan komunitas Sasak Desa Bayan adanya tulisan sastra yang memakai daun lontar, berhuruf dan berbahasa Jawa yang berisi ajaran-ajaran Islam, adanya seperangkat gamelan sebagai instrumen pengiring kesenian tradisional Sasak (*presean*) yang sering dipergunakan pada acara

Maulid Nabi Muhammad SAW. Mirip acara sekatenan Yogyakarta, dan juga adanya sebutan perabot-perabot agama yang diambil dari bahasa Jawa, seperti *Ketib* (orang yang membaca kutbah pada shalat Jum'at, dan shalat Id)[40] *Mudin* (Muadzin) dan *Lebe* (orang yang bertugas untuk menikahkan dan membaca do'a).

Sejalan dengan teori di atas, informasi lain mengatakan bahwa para muballigh dari pulau Jawa-lah yang memperkenalkan Islam di Pulau Lombok sekitar tahun 1450-1540. Berdasarkan informasi ini permulaan masuknya Islam di Pulau Lombok lebih cepat dibandingkan teori-teori sebelumnya, yang mengatakan bahwa masuknya Islam ke Pulau Lombok dimulai sejak abad ke-16. Adapun para muballigh yang dimaksud adalah Pangeran Prapen atau pun muballigh lainnya. Argumantasi yang menguatkan pernyataan tersebut adalah adanya corak baru dalam pertumbuhan seni sastra Lombok yang bercorakkan Islam dan telah diubah dalam bahasa Jawa Madya yang selanjutnya ditembangkan dalam bentuk tembang macapat.[41]

Salah satu sumber yang menyebutkan masuknya Islam ke pulau ini dari Jawa adalah Babad Lombok. Di dalamnya antara lain disebutkan upaya dari Raden Paku atau Sunan Ratu Giri dari Geresik, Surabaya yang memerintahkan raja-raja Jawa Timur dan Palembang untuk menyebarkan Islam ke berbagai wilayah di Nusantara.

> "Susuhunan Ratu Giri memerintahkan keyakinan baru disebarkan ke seluruh pelosok. Dilembu Manku Rat dikirim bersama bala tentara ke Banjarmasin, Datu Bandan dikirim ke Makasar, Tidore, Seram, dan Galeier, dan Putra Susuhunan, Pangeran Prapen ke Bali, Lombok, dan Sumbawa. Prapen pertama berlayar ke Lombok, dimana dengan kekuatan senjata ia memaksa

[40] I Gusti Ngurah, et. all, *Kamus Sasak Indonesia,* (Jakarta: Depdikbud, 1985), h. 95

[41] *Ibid*.

orang untuk memeluk agama Islam. Setelah menyelesaikan tugasnya, Prapen berlayar ke Sumbawa dan Bima. Namun selama ketiadaannya, karena kaum perempuan tetap menganut keyakinan pagan, masyarakat Lombok kembali kepada faham pagan. Setelah kemenangannya di Sumbawa dan Bima, Prapen kembali, dan dengan dibantu oleh Raden Sumuliya dan Raden Salut, ia mengatur gerakan dakwah baru yang kali ini mencapai kesuksesan. Sebagian masyarakat berlari ke gunung-gunung, sebagian lainnya ditaklukkan lalu masuk Islam dan sebagian lainnya hanya ditaklukkan. Prapen meninggalkan Raden Sumuliya dan Raden Salut untuk memelihara agama Islam, dan ia sendiri bergerak ke Bali, dimana ia memulai negosiasi (tanpa hasil) dengan Dewa Agung Klungkung."[42]

Berdasarkan keterangan di atas, dapat dikatakan bahwa agama Islam masuk di pulau Lombok kira-kira abad ke 16 M,[43] dan penyebarannya yang terkenal adalah satu ekspedisi dari Jawa dipimpin Sunan Prapen, putra Sunan Giri, salah satu dari Wali Songo. Berdasarkan mitologi lokal yang dicatat dalam berbagai Babad atau sejarah-sejarah yang tulis dalam pohon palma, disebutkan bahwa Sunan Giri bertanggungjawab atas diperkenalkannya Islam ke Lombok pada tahun 1545 M.[44]

Sedangkan menurut Mahmud Yunus,[45] bahwa Islam masuk di pulau Lombok pada abad ke 17 M dari arah Timur yaitu pulau Sumbawa. Pendapat ini didasarkan adanya suatu riwayat yang menceritakan bahwa Raja Goa di Sulawesi Selatan telah memeluk Islam sekitar tahun 1600 M, ketika didatangi tiga orang muballigh dari Minangkabau, yaitu Dato' Ri bandang, Dato' Ri Patimang, dan Dato' Ri Tiro. Setelah memeluk Agama Islam gelar Baginda Raja Goa berubah menjadi al-Sulthan

[42]Alfons Der Kraan, *The Nature of Balinese Rule on Lombok,* h. 92.

[43]Tim Monografi Derah Ntb ..., h. 86; John Ryan Bartholomew, *Alif Lam...,* h. 94.

[44]Sven Cederroth *The Spell of ...,* h. 32; John Ryan Bartholomew, *Alif Lam...*, h. 94

[45]Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia,* (Jakarta: Mutiara, 1979)

Alaiddin Awwal al-Islam. Selain Raja Goa juga terdapat baginda karaeng Matopia yang ikut memeluk Agama Islam. Keduanya dikenal sebagai penganjur dan menyebarkan Islam di daerah-daerah yang berada di bawah kekuasaannya sehingga dalam beberapa waktu masyarakat Lombok telah memeluk agama Islam. Bersamaan dengan meluasnya wilayah kekuasaan kerajaan Goa terutama setelah penaklukan Bone pada tahun 1606 M, Bima pada tahun 1616 M, 1618 M, dan 1623 M Sumbawa pada tahun 1618 M dan 1626 M, dan Buton pada tahun 1626 M, maka perkembangan Islam di Pulau Sumbawa berlangsung secara cepat. Perkembangan Islam selanjutnya meluas hingga menyeberangi Selat Alas dan memasuki Pulau Lombok.

Menurut versi lain, ada dua teori yang berkembang tentang masuknya Islam ke Pulau Lombok, yaitu yang menyatakan bahwa Islam masuk dari arah Timur Tengah, dan teori yang menyatakan Islam masuk dari arah Barat, yakni Pulau Jawa.[46]

Teori *pertama* menyatakan bahwa Islam masuk bersamaan dengan datangnya para pedagang dari Gujarat ke Perlak, Samudera Pasai datang pula seorang mubaligh dari Arab yang bernama Syeikh Nurul Rasyid, yang kemudian dikenal dengan nama Gaoz Abdul Razaq, dengan tujuan berdakwah. Setelah mendapatkan berita dari Marcopolo, dalam pengembaraanya keliling dunia yang sempat singgah ke Perlak tahun 1292 M, sang Muballigh tertarik kepada Benua Kanguru (Australia). Setelah mendatangi benua tujuannya dengan berlayar, tampaknya tempat tersebut kurang menarik perhatiannya, sehingga akhirnya ia mengambil keputusan untuk kembali ke tempat semula. Dalam perjalanan pulang inilah sang muballigh melewati Selat Alas (perairan yang membelah pulau Sumbawa dan Lombok) dan pada akhirnya mendarat di Kayangan, selanjutnya dari

[46]Tito Adonis, *Suku Terasing di Bayan Provinsi NTB,* (Mataram: Depdikbud, 1989), h. 39.

Kayangan, ia melanjutkan perjalanan melalui laut Jawa dan mendarat di pelabuhan Carik, desa Bayan. Rupanya, ditempat ini sang Muballigh merasa sangat kerasan dan memutuskan untuk menetap dalam rangka mendakwahkan Islam. Hal ini sangat mungkin terjadi karena keramahan komunitas pribuminya dan keindahan panorama alamnya.

Sebagaimana diakui secara umum oleh suku Sasak, bahwa desa Bayan merupakan pintu gerbang masuknya Islam ke daerah ini.[47] Secara geografis terdapat kenyataan yang mendukung pandangan di atas, yaitu di Bayan, tepatnya 500 M sebelah utara Desa Bayan terdapat lautan luas dengan kondisi air yang tenang. Di tepinya terdapat hamparan pantai yang bernama Pelabuhan Carik. Diperkirakan pelabuhan ini sebagai tempat bersandarnya armada yang digunakan oleh penyiar Islam pertama.

Konon Syekh Nurul Rasyid atau Gaoz Abdul Razaq mendarat di pesisir utama Lombok yang lalu ia namai "Bayan". Berkaitan dengan nama ini, dapat pula dikemukakan mitologi yang dipercaya oleh orang-orang Sasak Desa Bayan bahwa desa ini bernama Bayan diberikan oleh penyiar Islam pertama (Gaoz Abdul Razaq) yang masuk ke daerah ini. Nama tersebut terambil dari kata *Bayan* yang ada di dalam al-Qur'an, sebagaimana firman Allah SWT:

هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ (١٣٨)

Artinya: (al-Qur'an) ini adalah penerangan bagi seluruh manusia, dan petunjuk serta pelajaran bagi orang-orang yang bertaqwa". (al-Imran): 138)

Bayan berarti "penerang". Tampaknya kata Bayan, dipakai untuk menamai tempat itu dengan harapan agar dapat

[47]Ahli Waris Jawa Majapahit", Tempo, 27 April 1991

memberikan penerangan (melalui ajaran-ajaran Islam) bagi kehidupan komunitas masyarakat di sana.[48]

Gaoz Abdul Razak menetap dan berdakwah di Bayan untuk waktu yang cukup lama, sehingga ia mengawini Denda Bulan yang melahirkan Zulkarnaien, sosok yang jadi cikal-bakal raja-raja Selaparang. Kemudian menikah lagi dengan Denda Islamiyah yang melahirkan Dena Qamariyah yang popular dengan sebutan Dewi Anjani.[49]

Teori kedua, Islam masuk ke pulau Lombok dari arah Barat, yakni Pulau Jawa dengan orang yang berbeda, yaitu pangeran Sangupati, dan Sunan Prapen. Menurut Geoffrey E. Marison, Pangeran Sangupati membawa bentuk mistik Islam dari Jawa. Di Jawa ia bernama Aji Duta Semu, di Bali terkenal dengan nama Pedande Wau Rauh, di Lombok terkenal dengan nama Pangeran Sangupati, dan di Sumbawa terkenal dengan nama Tuan Semeru. Bentuk mistik Islam yang dibawanya merupakan bentuk kombinasi dari Hindu (Adwatta) dengan Islam sufisme, dengan ajaran pantheisme. Mistik Islam ini diterima oleh masyarkat Lombok yang masih animis, yang belakangan dikenal sebagai penganut *Wetu Telu*. Versi lain menyebutkan bahwa ia adalah putra Selaparang yang dipandang sebagai Waliyullah. Buku-

[48]Zaki Yamani Athahar, "Kearifan Lokal dalam Ajaran Islam *Wetu Telu* di Lombok" dalam *Jurnal Ulumul,* IAIN Mataram, Vol, IX, Edisi 15 No. 1, 2005, h.

[49]Sebagaimana antara lain disarikan Anto Achadiya, dkk. Dalam suku terasing Sasak di Bayan Derah Propinsi Nusa Tenggara Barat (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional – proyek Inventarisasi dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya, 1989), h. 10-4. Salah satu tokoh lokal yang meyakini keberan cerita ini adalah TGH Zainuddin Abdul Majid, pendiri Nahdlatul Wathan, yang kemudian menyuruh pra santri kaum waktu lima untuk menziarahi makam sang syekh di bayan timur pada momen-momen seperti lebaran Idul fitri – suatu hal yang tidak disukai para pemangku *Wetu Telu* karena dianggap merusak kesucian area makam yang mereka sakralkan sembari menantang TGH. Zainuddin Abdul Majid untuk membenarkan certanya. Lihat Erni Budiawati, *Islam Sasak ...,* h. 142-3

buku karangannya, antara lain, Jati Swara, Prembonan, Fikih, Tasawuf dan sebagainya. Di samping itu, ia juga mengadakan pegelaran wayang untuk pertama kalinya di Lombok sebagai media dakwah.[50]

Walaupun belum ada kejelasan yang dapat memastikan tentang kedatangan Islam di Lombok. Tetapi, paling tidak ada tiga teori yang dapat menjelaskan tentang masuknya Islam di Lombok. Masing-masing teori itu menjelaskan bahwa:

1. *Teori pertama* menyatakan bahwa Islam masuk ke Lombok sekitar pada abad ke-13 bersamaan dengan masuknya pedagang Gujarat ke Perlak, Samudera Pasai, juga dari Arab. Masuknya Islam pada saat itu dibawa oleh seorang *Muballigh* Syaikh Nurul Rasyid yang menikahi Dende Bulan (Dewi Anjani). Mereka melahirkan anak laki yang diberi nama Zulkarnain yang akan menjadi cikal bakal raja Selaparang. Di Batu Layar Ampenan Kota Mataram terdapat makam seorang Arab bernama Sayid Duhri Haddad al-Hadrami yang mengembangkan Islam pada masa Kerajaan Selaparang. Kerajaan Selaparang di Lombok sudah diketahui sejak abad ke-11.[51]
2. *Teori kedua* menyatakan bahwa Islam dibawa ke Lombok dari Jawa oleh Sunan Prapen (1548 – 1605) putra Sunan Giri atau yang lebih dikenal dengan Sunan Giri Keempat. Ia datang bersama dengan Pangeran Sangupati pada abad ke-16[52] melalui jalur utara. Hal ini ditandai dengan

[50]Muhammad Noer, Muslihan Habib dan Muhammad Harfin Zuhdi, *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Gerakan TGH. Muhammad Zainuddin Abdul Majid,* (Jakarta: Logos, 2004), h. 83.

[51]Fatah Zakaria, *Mozaik Budaya Orang Mataram,* (Mataram: Sumurmas al-Hamidi, 1998), h. 32, 137-138

[52]Ahmad Taqiuddin Mansur, *NU Lombok: Sejarah Terbentuknya Nahdlatul Ulama Nusa Tenggara Barat,* (Lombok Barat: Pustaka Lombok, 2008), h. 2; Ahmad

adanya Lokok Jawa, Ampel Duri, dan Ampel Gading di Bayan Lombok Utara melalui Pelabuhan Carik.[53]

3. *Teori ketiga* menyatakan bahwa Islam masuk ke Lombok pada abad yang sama, yakni abad ke-17, namun melalui jalur timur, yitu Pulau Sumabawa yang disebarkan oleh pedagang dan pelaut dari Makasar. Sebagaimana diketahui, Kerajaan Selaparang Islam semula di Labuhan Lombok, Kabupaten Lombok Timur yang kemudian sekarang dipindah ke bekas ibukota Kerajaan Selaparng Hindu, yaitu Watu Parang Lombok. Teori yang ketiga ini adalah sebagaimana Islam Bima yang datang dari Makasar dan kemudian menuju Lombok.[54]

Dari ketiga teori tersebut dapat disimpulakan bahwa Islam masuk ke Lombok pada abad ke-16-17,[55] melalui jalur yang berbeda, yaitu dari Barat (Jawa) dan satunya lagi dari arah Timur (Makasar) melewati Bima dan Sumbawa.

Demikianlah Islam masuk ke pulau Lombok dengan beragam pendapat. Namun yang terpenting adalah bahwa para pendakwah Islam masuk ke wilayah Lombok merupakan fakta

---

Abd. Syakur, *Islam dan Kebudayaan; Akulturasi Nilai-nilai Islam dalam Budaya Sasak,* (Yogyakarta: Penerbit Adab Press, 2006), h. 49-50.

[53]Pelabuhan ini tidak terpakai lagi, dan bekas dari pelabuhan ini masih bisa terlihat. Departemen P & K, *Sejarah Pendidikan Daerah Nusa Tenggara Barat,* (Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, 1984), *3*; John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim Kearifan Masyarakat Sasak,* terj. Imron Rosyidi, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), *93*.

[54]Departemen P & K, *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat,* (Jakarta: P & K, 1997), 21-22; Departemen P & K, *Sejarah, 3*; Siti Maryam, dkk. (ed.), *Sejarah Peradaban Islam dari Masa Klasik Hingga Modern,* (Yogyakarta: LESFI, 2004), cet. Ke-2, *331*; Ahmad Abd. Syakur, *Islam,* 51.

[55]Disebutkan bahwa sampai akhir abad ke-17 Islam sudah menyebar rata di wiayah penting Nusantara: Sumatra, Jawa, Ternate dan Tidore, Kalimantan, Sulawesi, serta Nusa Tenggara, Taufik Abdullah dan Mohamad Hisyam, *Sejarah Umat Islam Indonesia,* (Jakarta: MUI, 2002), cet. Ke-2, 61

tak terbantahkan, karena sampai saat ini masyarakat Lombok mayoritas penduduknya beragama Islam.

Diakui secara historis, suku sasak Lombok sebelum datang Islam telah menjadi penganut dari ajaran (Animisme, Dinamisme, Hindu). Karena itu suku Sasak dapat dikelompokkan menjadi 3 (tiga) golongan: *"Sasak Boda", "Sasak Islam "Waktu telu", dan "Sasak Islam "Waktu lima"*. Penjelasan tentang masing-masing golongan adalah sebagai berikut:

Pertama, Sasak Boda. Sasak Boda adalah yang disebut sebagi agama asli masyarakat Lombok yang tidak sama dengan kata *Budha*, sebagai penganut *Budhisme,* sebab mereka tidak mengakui *Sidharta Gautama* sebagai figur utama pemujaanya maupun terhadap ajaran pencerahannya.[56] Menurut Erni Budiwati, agama Boda ditandai oleh animisme[57] dan panteisme.[58]. Pemujaan dan penyembahan roh-roh leluhur dari berbagai dewa lokal lainnya merupakan fokus utama dari praktek keagamaan *"Sasak Boda"*.[59]

Penting dicatat, penganut Boda merupakan komunitas kecil dan masih ditemukan pada awal abad ke 20, dan mereka tinggal di bagian utara gunung Rinjani. Patut diduga, bahwa dulunya mereka berasal dari bagian tengah pulau Lombok dan

[56]Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu dan Versus Waktu Lima,* (Yogyakarta: LKIS, 2000), h.8.

[57]*Animisme* berasal dari kata Latin, anima yang berarti jiwa atau roh-roh. Bagi masyarakat primitif, semua alam dipenuhi oleh roh-roh yang tidak terhingga banyaknya, tidak saja manusia atau binatang, tetapi benda-benda yang tidak hidup juga memiliki roh, seperti tulang atau batu. Jadi, animisme adalah suatu paham tentang semua benda, baik bernyawa maupun tidak bernyawa mempunyai jiwa atau roh. Lihat. Amsal Bachtiar, *Filsafat Agama,* (Jakarta: Logos, 1997), 58

[58]Panteisme mengandung pengertian; *pertama,* ajaran yang menyamakan Tuhan dengan kekuatan-kekuatan dan hukum-hukum alam semesta, dan , *kedua,* penyembahan atau pemujaan kepada semua Dewa dari berbagai kepercayaan.

[59]Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu ...,* 8

mengungsi ke wilayah pegunungan untuk menghindari proses Islamisasi.[60]

Gambar 1 : Masjid Beleq Bayan

Kedua, Islam *"Wetu Telu"* adalah sebuah aliran keagamaan yang dianut oleh *minoritas* masyarakat Sasak, yang dalam praktek kehidupan sehari-hari sangat kuat berpegang kepada adat-istiadat nenek moyang mereka. Asal usul dari *Islam Wetu Telu* belum diketahui secara pasti, kapan dan siapa yang menamakannya pertama kali. Akan tetapi, ada beberapa versi yang dapat diikuti tentang munculnya *Islam Wetu Telu*.[61]

Beberapa kalangan melihat fenomena *"Wetu Telu"* dalam makna yang sama dengan penganut Islam Abangan di kalangan

[60]Muhammad Noor, *at.al.Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan Guru Kiayi Muhammad Zainuddin Abdul Majid,* (Jakarta: Logos, 2004), 95.

[61]Muhammad Harfin Zuhdi, *Parokialitas Wetu Telu: Wajah: Sosial Agama Lokal di Bayan Lombok,* (Mataram: Sanabil, 2015)

masyarakat Jawa. Akan tetapi, dilihat dari konsepsi serta cara pandang masing-masing, tidaklah tepat untuk mempersamakan antara keduanya. Zamakhsyari Dhofier, misalnya menyatakan, "bahwa Islam abangan hanya merupakan sebutan bagi orang Islam yang tidak taat melaksanakan ajaran Islam." Meskipun demikian, patut dicatat, bahwa penyebutan *"Wetu Telu"* merupakan refleksi teoritis dari praktek keagamaan yang mereka lakukan, yaitu; melakukan sembahyang tiga kali sehari (pagi, siang, dan sore) bahkan diantara mereka ada yang hanya melaksanakan sembahyang Jum'at dan hari raya lebaran, dan sembahyang Jenazah.[62]

Islam *"Waktu Lima"* merupakan realitas pemeluk masyarakat Lombok yang mengerjakan semua rukun Islam dan melaksanakan semua waktu shalat dan peribadatan lainnya. Karenanya, menurut *"Waktu Lima"* penganut *"Wetu Telu"* hanya melaksanakan shalat tiga kali dalam sehari, yaitu *maghrib* dan *Isya'*. *Zuhur* dan *asyar* tidak mereka lakukan. *"Waktu lima"* mengatakan, "bahwa *"Wetu Telu"* tidak menjalankan puasa sebulan penuh melainkan tiga kali saja; pada permulaan, pertengahan dan penghujung."[63] Dalam perkembangan selanjutnya, masyarakat Lombok didominasi oleh penganut *"Waktu Lima"* yang sampai saat ini merupakan masyarakat mayoritas. Hal ini tidak lepas dari perjuangan dan upaya para tokoh agama untuk melakukan dakwah terhadap *"Wetu Telu."* Di antara mereka dapat disebutkan antara lain, TGH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid (Pendiri Nahdlatul Wathan), TGH. Mutawalli (Pendiri Pondok Pesantren Darul Yatama wa Al-Masakin) Jerowaru Lombok Timur, TGH.

[62]Lihat. Warni Djuwiita dkk. "Pengaruh Nilai-nilai Agama dan Budaya Terhadap Pendidikan Perempuan Pedesaan di Pulau Lombok" dalam *Laporan Penelitian* (Mataram: STAIN Mataram, tidak diterbitkan, 2001), 18

[63]Mohammad Noor, Muslihan Habib, Muhammad Harfin Zuhdi, *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Majid 1904-1997* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2004), h. 97.

Shafwan al-Hakim (Pengasuh PondokPesantren Nurul Hakim) Kediri Lombok Barat, dan TGH. Hazmi Hamzar (Pengasuh Pondok Pesantren Maraqit Ta'limat) Mamben Lombok Timur dan lain-lainnya.[64]

Waktu lima mengalami perkembangan yang sangat pesat. Bahkan tidak berlebihan dikatakan bahwa hampir semua orang Islam Sasak sekarang ini adalah pengikut *Waktu Lima,* sehingga apabila dikatakan "orang Islam" tidak lain yang dimaksud adalah varian yang terakhir ini. Prestasi gemilang ini tentu tidak terlepas dari peran para tokoh agama (da'i dan tuan guru) yang didukung oleh pemerintah yang secara aktif melakukan dakwah ke seluruh Lombok, termasuk kepada pengikut *Wetu Telu* yang dianggap sebagai Islam abangan karena tidak atau belum melaksanakan ajaran Islam secara benar.[65]

Kini, Islam *Waktu Lima* di Lombok tampak nyata dalam beragam organisasi, seperti Nahdlatul Ulama (NU),[66] Nahdlatul Wathan (NW),[67] dan Muhammadiyah, baik di Lombok Barat

[64]*Ibid*. 103 .

[65]Gencarnya para Tuan Guru di Pulau Lombok untuk mencerahkan Islam Wetu Telu dapat dibaca pada karya Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, 290-313. Lihat juga Fahrurrozi Dahlan, *Sejarah Perjuangan dan Pergerakan Dakwah Islamiyah Tuan Guru Haji Muhammad Mutawalli di Pulau Lombok: Pendekatan Kultural dan Sufistik dalam MengIslamisasi Masyarakat Wetu Telu,* (Jakarta: Sentra Media, 2007). Kamarudin Zailani, *Satu Agama Banyak Tuhan* (Mataram: Pantheon Media Pressindo, 2007)

[66]Pembahasan tentang sejarah dan kiprah NU di Lombok bisa dibaca dalam A. Taqiuddin Mansur, *NU Lombok:Sejarah Terbentuknya Nahdlatul Ulama Nusa Tenggara Barat* (Lombok Barat: Pustaka Lombok, 2008), Ida Bagus Putu Wijaya Kusumah, *NU Lombok 1953-1984*, (Lombok Barat: Pustaka Lombok, 2010).

[67]NW adalah sebuah organisasi sosial kemasyarakatan yang bergerak dalam bidang pendidikan, sosial dan dakwah Islamiyah. Organisasi ini didirikan oleh TGH KH. Muhammad Zainuddin Abdul Majid pada hari ahad tanggal 15 Jumadil Akhir 1372 H/1 Maret 1953 M di Pancor Lombok Timur, NTB. Lihat Abdul Hayyi Nu'man dan Sahafari Asy'ari, *Nahdlatul Wathan Organisasi Pendidikan, Sosial dan Politik* (Lombok Timur: Pengurus Daerah NW Lombok Timur, t.t.), h. 84, juga Mohammad Noor dkk, *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Perjuangan*

maupun di Lombok Timur. Mereka yang berada pada golongan NU dan NW sering disebut sebagai Islam tradisional karena kemiripannya bahwa keduanya sama-sama bermazhab Syafi'i atau Syafi'iyah dan interpretasi atas praktek muslim yang dapat diterima atau yang tidak dapat diterima disandarkan kepadanya. Anggota-anggotanya juga terkenal dengan pembacaan mazhab, zikir, dan bentuk-bentuk peribadatan lain yang kebanyakan berlatar belakang mistik. Selain itu, ada banyak lagi aspek dari ajaran-ajaran dan praktek-praktek NW yang membedakannya dengan Muhammadiyah dan Wahabiah.

Perbedaan ini terutama berkaitan dengan perbedaan-perbedaan pandangan mengenai karakteristik dan kemampuan individu menjalankan kewajiban agama, hubungan antarkultur lokal dan Islam, dan orientasi teologis mereka terhadap dua spirit, yaitu kehidupan di dunia dan di akhirat. Perbedaan ini kadang-kadang tidak kentara dan kadang-kadang sangat kentara. Di samping itu, mereka biasanya memperdebatkannya dalam pengertian yang dianggap sebagai "Islam yang benar dan Islam yang tidak benar".

Tendensi untuk menjelaskan dan memahami perbedaan-perbedaan keagamaan dalam arti ortopraksi daripada ortodoksi sesungguhnya telah lama mengakar dalam sejarah Islam. Bartholomew dalam studinya tentang perbedaan antara Nahdlatul Wathan dan Muhammadiyah di Demen, Lombok Barat, memahami perbedaan itu dari sudut ortopraksi daripada ortodoksi dan kewajiban-kewajiban ini dibagi ke dalam lima kategori mulai dari yang disebut wajib hingga hal yang haram. Di antara keduanya itu, ada tindakan yang dianjurkan tetapi bukan merupakan kewajiban yang dinamakan sunnah. Menambahkan

Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid 1904-1997 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2004), h, 204. Baca juga Usman, *Filsafat Pendidikan: Kajian Filosofis Pendidikan Nahdlatul Wathan di Lombok* (Yogyakarta: Teras 2010).

hal itu, ada tindakan yang lebih baik ditinggalkan yang dinamakan makruh. Sebaliknya, ada tindakan-tindakan yang dianggap netral atau boleh dilakukan yang disebut mubah.[68]

[68]John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim*: *Kearifan ...*, 120.

Tuan Guru Haji Umar dilahirkan di Desa Kelayu Kecamatan Selong Kabupaten Lombok Timur NTB sekitar tahun 1208 H. (1789 M) dari pasangan Kyai Retane alias Syekh Abdullah dan Hajjah Siti Aminah. Dalam konteks sosial-keagamaan leluhurnya terkenal 'alim dan taat menjalankan syari'at agama Islam. Mereka tergolong bergaris keturunan darah biru kerajaan Selaparang, yang berasal dari keturunan Penghulu Agung kerajaan Selaparang yaitu Kyai Nurul Huda, ia mempunyai seorang putra yang bernama Kyai Ratane, Kyai Ratane mempunyai tujuh orang anak, salah satunya adalah TGH, Umar Kelayu. Kyai Nurul Huda dikenal juga dengan Datuk Uda, adalah

kakek dari TGH Umar Kelayu yang merupakan putra dari Penghulu Agung Kerajaan Selaparang. Sedang ayah dari TGH Umar adalah Kyai Ratane Yang kemudian juga diangkat sebagai Qadi di Selaparang.

Sekembalinya dari menuntut ilmu di Tanah Suci Makkah, pada usia kurang lebih 29 tahun, beliau mulai membuka pengajian halaqah ala Masjidil Haram di teras rumahnya Bawa 'Sabo Gubug Tenga' Kalayu. Dalam kurun waktu yang tidak lama, nama TGH Umar sudah tersebar luas di pulau Lombok sehingga murid-murid berdatangan dari berbagai desa baik di Kabupaten Lombok Timur, Lombok Tengah maupun Lombok Barat untuk menuntut ilmu agama di Desa Kelayu.

Setelah beberapa tahun memberikan pengajian pada masyarakat Lombok, TGH Umar berangkat ke Makkah untuk kedua kalinya. Di Tanah suci Makkah beliau juga mengajar pada pengajian halaqah ma'had di Masjidil Haram. Pada waktu itu banyak warga asal Melayu yang tinggal di Kota Makkah dan sebagian besar di antara mereka belum memahami bahasa Arab secara aktif. Sementara itu pengajian halaqah di Masjidil Haram menggunakan kitab-kitab berbahasa Arab yang diajarkan dengan pengantar bahasa Arab. Hal ini mengakibatkan mukimin-mukimin yang berasal dari Melayu (Nusantara) tidak dapat mengikuti pengajian yang mereka harapkan dan niatkan dari tanah air. Atas dasar itu, TGH Umar juga membuka pengajian halaqah menggunakan pengantar bahasa Melayu. Menurut riwayat, ia lebih banyak memberikan pengajian di Makkah daripada di Lombok, bahkan di Kota Makkah beliau membuka toko Kitab. Karena ketinggian ilmunya, TGH Umar diangkat sebagai Imam di Masjidil Haram sampai Akhir hayatnya.

TGH Umar mempunyai murid yang cukup banyak dari berbagai negeri dan daerah seperti Palembang, Johor, Kedah, Jawa, Bali, Perak, Lampung dan Lombok. Dari murid-murid TGH Umar Kelayu tersebut banyak yang kemudian menjadi tokoh-tokoh penting di organisasi kemasyarakaatn Islam seperti NU dan NW di Lombok, juga banyak yang kemudian menjadi guru tarekat. Para Tuan Guru ini kemudian selain membentuk jaringan yang lebih luas, mereka juga memiliki peran yang cukup penting dalam penguatan ajaran Islam pada abad ke 19 dan awal abad 20 di Lombok. Di antara mereka ada yang mendirikan pondok pesantren, dan melakukan rihlah dakwah. Selain keterlibatan mereka dalam transmisi ke-Ilmuan, para Tuan Guru juga terlibat dalam Perang Lombok melawan penguasaan Bali-Sasak. Pada tahun 1891 -1894 M, dimana masyarakat Islam bersatu di bawah komando para Tuan Guru melawan penguasaan Bali-Sasak. Kalaupun pada akhirnya Belanda turut campur dalam mengusir penguasaan asal Bali di Lombok. Setelah penguasaan Bali dapat dilumpuhkan di Lombok, Belanda yang tadinya sekutu orang-orang muslim, berbalik menjadi penjajah baru di Lombok. Sejak itulah awal mulainya koloni Belanda berkuasa di Lombok. Para Tuan Guru bersama murid-muridnya melakukan perlawanan terhadap Belanda sampai Penjajah meninggalkan Gumi Sasak (Tanah Lombok).

Bab 2

TUAN GURU: DIALEKTIKA AGAMA DAN ADAT DI LOMBOK

SECARA SOSIOLOGIS, MASYARAKAT LOMBOK dikenal sebagai masyarakat yang kuat mempertahankan nilai-nilai dan ajaran agama, karenanya tidak berlebihan dapat dikatakan sebagai masyarakat religius. Hal ini disebabkan oleh pengakuan dan pernghormatan yang besar terhadap peran Tuan Guru dan memandang mereka sebagai figur panutan dalam kehidupan sosial keagamaan.

Religiusitas mereka terefleksi dengan banyaknya Masjid,[69] pondok pesantren dan lembaga pendidikan lainnya. Dari sudut

[69]Gumi Sasak Lombok dikenal sebagai pulau Seribu Masjid, karena di pulau ini banyak ditemukan masjid-masjid di setiap kampung, dan hampir tidak ada kampung yang tidak ada masjidnya. Bahkan, tidak jarang dalam satu kampung bisa berdiri dua sampai tiga masjid. Sebutan masyarakat Lombok dengan "Pulau Seribu Masjid", memiliki latar historis yang cukup unik. Keunikan ini terlihat dari beberapa terminologi agama yang berkolaborasi dengan nilai-nilai kearifan lokal yang berkembang pada masyarakat Lombok, yaitu konsep *"Ashhab al-Kahfi"*, yaitu, yang mereka klaim sebagai "Filsafat Tujuh Kepentingan." Tujuh kepentingan ini diaktualkan dalam beberapa istilah kepentingan teologis; (1) kecintaan utama adalah mementingkan kecintaan kepada Allah du atas segala-galanya; (2) kecintaan kepada nabi Muhammad Rasul Allah saw.; (3) kecintaan untuk mementingkan agama dan berjuang di jalan Allah (menegakkan *risalah Isllam*); (4) kecintaan

agama pulau lombok didiami oleh mayoritas muslim yang umumnya merupakan masyarakat sasak dan merupakan etnis asli dan terbesar di pulau Lombok yang mencapai jumlah 94,8% dari keseluruhan penduduk.

Istilah tuan guru yang berkembang di kalangan masyarakat Lombok identik dengan sebutan Kyai Haji yang berkembang pada masyarakat Jawa. Ia adalah tokoh agama Islam yang dipandang sangat menguasai ajaran agama dalam segala aspeknya.[70] Para tuan guru dianggap oleh masyarakat sebagai orang yang menguasai berbagai ilmu keIslaman, termasuk bahasa Arab dengan berbagai cabangnya, meskipun anggapan itu terkadang berlebihan dan belum tentu benar. Sebab tidak semua kyai atau tuan guru belajar semua ilmu-ilmu keIslaman, baik di tanah suci Mekkah ataupun di tanah air dalam waktu yang cukup untuk membekali diri sebagai tuan guru yang ideal. Di antara mereka terdapat orang-orang yang sebenarnya belum pantas diangkat sebagai tuan guru, namun karena kharismanya, atau kharisma orang tuanya yang menonjol, sehingga yang bersangkutan disebut oleh masyarakat sebagai tuan guru dalam mengakulturasikan nilai-nilai Islam ke dalam kebudayaan Sasak biasanya didukung oleh para tokoh elite kekuasaan meskipun hanya pada tingkat bawah atau tingkat menengah.[71]

---

kepada lingkungan alam, lingkungan hidup, mengatur dan melestarikan bumi; (5) kecintaan untuk mengutamakan *jama'ah*; (6) kecintaan untuk menghargai handi tauladan; dan (7) kecintaan untuk mencintai diri sendiri. Lihat. Warni Juwita, "Nilai-nilai KeIslaman *Local Identity* Etnis Sasak: Selintas Historis Keberagamaan Suku Bangsa Sasak" dalam *Makalah,* disampaikan pada Seminar Hasil Penelitian yang diselenggarakan pada 12-Mei-2012, di *Hotel Grand Legi* Lombok, Mataram.

[70]Ahmad Abd. Syakur, *Islam dan Kebudayaan: Akulturasi Nilai-nilai Islam dalam Budaya Sasak* (Yogyakarta: Adab Press, 2006) 81.

[71]Fakhrozi Dahlan, *Tuan Guru Antara Idealitas Normatif Dengan Realitas Sosial pada Masyarakat Lombok,* Penelitian Lemlit, IAIN Mataram, 2013.

Dalam konteks keindonesiaan, tuan guru dapat disamakan dengan kyai dalam masyarakat Jawa. Penyamaan kategorisasi ini didasarkan pada kriteria yang ada kesamaan dalam berbagai aspek meskipun ada perbedaan yang jelas antara gelar kyai dalam penyebutan komunitas masyarakat Lombok.[72]

Di samping jumlah masjid yang banyak dan aspek religiusitas yang sangat kental, masyarakat Sasak juga tidak dapat dipisahkan dengan agama dan adat budaya. Karenanya denyut nadi kehidupan masyarakat sasak memerlukan cara-cara yang arif lagi bijaksana. Karena itu sikap yang etik yang dikembangkan masyarakat sasak setidaknya juga tercermin dari petuah para orang tua yang dapat disimpulkan dalam ungkapan-ungkapan berikut: *Solah mum gaweq, solah eam daet, bayoq mum gaweq bayoq eam daet* (baik yang dikerjakan maka akan mendapat kebaikan dan buruk yang dikerjakan maka akan mendapatkan keburukan), *empak bau, aik meneng, tunjung tilah*. (ikannya dapat, air tetap jernih, dan bunga teratai tetep utuh). Demikianlah masyarakat hidup dalam bingkai ajaran agama lewat bimbingan para tuan guru, dan pada saat yang sama tetap menyelaraskan diri dengan nilai-nilai kearifan budaya lokal.

A. Pengertian Tuan Guru

Kata "Tuan Guru" terdiri dari dua kata; kata tuan dan guru, dua kata yang berbeda, kata "tuan" dapat mengarah pada: a). Sebutan kepada orang laki-laki bangsa asing atau sebutan

[72]Istilah M. Dawam Raharjo yang mengatakan bahwa pada umumnya di masyarakat ka *kyai* dalam masyarakat Jawa dapan di sejajarkan pengertiannya dengan ulama dalam khazanah Islam, malahan yang disebut istilah kyai oleh masyarakat *awam al-muslimin* lebih popular, yaitu orang-orang yang memiliki pengetahuan yang disinyalir oleh al-Qur'an sebagai hamba-hamba Allah yang paling takut (Q.S. Fathir: 28) dan orang-orang yang menjadi pewaris sah para nabi (H.R. Turmuzi). Lihat M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 691.

kepada orang laki-laki yang patut dihormati. b). Orang yang memberi pekerjaan; majikan; kepala (perusahaan dsb); pemilik atau yang punya toko dsb, c). Orang tempat mengabdi, sebagai lawan kata hamba, abdi, budak. d). Kata yang mengarah kepada kata engkau atau–mu yang takzim): tuan hendak kemana? Inilah sepedatuan; persona orang kedua perempuan (engkau atau–mu yang takzim): tidak sampai hati kakanda melepaskan tuan berjalan seorang diri.[73] Dari beberapa pilihan kata tersebut, kata yang tepat adalah kata yang memiliki makna penghormatan karena keilmuannya dalam bidang agama.

Sementara kata "guru" berasal dari bahasa Sansekerta: yang berarti guru, yang secara harfiahnya berarti "berat" yaitu seorang pengajar suatu ilmu. Kata guru dalam bahasa Indonesia merujuk pendidik profesional dengan tugas utama mendidik, mengajar, membimbing, mengarahkan, melatih, menilai, dan mengevaluasi peserta didik.[74] Dalam pandangan masyarakat Jawa bahwa kata "guru" dapat dilacak melalui akronim *gu* dan *ru*. "Gu" diartikan dapat digugu (dianut) dan "ru" berarti bisa ditiru (dijadikan teladan) dapat juga berarti pada pengertian "Kyai" yaitu suatu atribut bagi tokoh Islam yang memiliki panampilan pribadi yang anggun dan disungkani karena jalinan yang memadu antara dirinya sebagai orang laim, yang menjadi pemimpin pesantren dan mengajar kitab-kitab Islam klasik kepada para santrinya.[75]

Sementara kata "tuan" dan "guru" seperti di atas, memberikan pengertian kepada orang yang memiliki bekal dan penghormatan, sebagaimana definisi dalam bahasa Sasak,

[73]Kamus Besar Bahasa Indonesia, dalam http://bahasa..cs.ui.ac.id, diakses pada tanggal 23 September 2016

[74]http://id.wikipedia.org/wiki/Guru diakses pada tanggal 23 September 2016

[75]Perngertian-guru-menurut-bahasa" dalam, http://www.referesimakalah.com, diakses pada tanggal 23 September 2016

yaitu "ulama besar", ulama yang berkeliling dan mengajar/berceramah. Tuan berarti orang yang pernah berhaji (haji), sehingga secara literal tuan guru berarti haji yang mengajar.[76] Terlepas dari itu, istilah tuan guru sedah mengarah kepada orang yang memiliki pengetahuan agama dan pernah berhaji.

Ketokohan tuan guru adalah sama di beberapa daerah di Indonesia, seperti di daerah Jawa, seperti Kyai, atau yang juga sering disebut dengan kiai, di masa sekarang identik dengan seorang lelaki tua dan dituakan, yang dianggap mempunyai kelebihan di bidang tertentu terutama agama, seperti K.H. Hasyim Asyary, K.H. Hasyim Muzadi, dan sebagainya. Demikian juga sama dengan istilah yang ada di Aceh, yaitu istilah *"Tengku"*, *mereka orang yang bergelar dengan gelar tersebut adalah mereka memiliki ilmu agama mendalam (ulama'), seperti Tengku Cik Di Tiro* di Aceh,[77] Gelar yang sama dengan Tuan Guru di Sumatra dikenal dengan Buya, seperti Buya Hamka di Sumatera Barat dan sekitarnya.[78]

Selain itu, gelar yang sama dengan gelar Tuan Guru adalah gelar Ajengan di Sunda, yaitu sebutan bagi ulama di Jawa Barat (Sunda) dan biasa disematkan pada para ahli agama yang telah menempuh pendidikan Islam selama belasan tahun dan yang telah mencapai tingkat *tajrid* (pencapaian tingkat hidup dan kehidupan yang mantap dan mapan baik jasmani maupun rohaniah). Di daerah Bugis ada gelar yang sama dengan Tuan Guru adalah Anre Guratta, yaitu gelar pemuka agama (ulama) di kalangan Bugis-Makasar, seperti A.G.H. Abdurrahman Ambo

[76]Lihat Kamus online, Kamus Bahasa Sasak Sehari-hari, diakses pada tanggal 23 September 2016

[77]http://id.wikipedia.org/wiki/Pembicaraan:Jenis/gelar diakses pada tanggal 23 Agustus 2016

[78]http://berandafadhil.blogspot.com/2012/09/gelar-dalam-Islam.html diakses pada tanggal 20 Agustur 2016

Dall, A.G.H. Abdul Rahman Mattammeng dan juga A.G.H. Abdul Muin Yusuf.[79]

Di Madura dikenal gelar bagi ulama' seperti gelar Tuan Guru bagi masyarakat Sasak, yaitu gelar Nun yang merupakan sebutan bagi ulama di Madura. Sebutan yang sama diberikan kepada tokoh agama, yaitu gelar Panrita diberikan untuk menyebut ulama bagi suku Bugis. Oleh masyarakat Bugis, gelar Panrita dijadikan sebagai tempat untuk bertanya dan meminta nasehat, ia adalah orang memiliki kriteria pintar atau cerdas (macca), keberanian (warani), dan harta berlimpah atau kaya (sugi). Gelar yang sama dengan Tuan Guru di Lombok adalah *Tofarita* di Sulawesi Selatan yang diberikan kepada tokoh agama.[80]

Demikianlah beberapa gelar bagi tokoh agama yang sama dengan gelar Tuan Guru bagi masyarakat Sasak Lombok NTB, karena masing-masing gelar tersebut memiliki kesamaan sisi, yaitu sisi ketokohan dalam agama Islam sekaligus menjadi perbedaan strata sosial dalam kehidupan bermasyarakat.

Selanjutnya bagi masyarakat Sasak, sosok tuan guru adalah seorang yang secara sosial telah memiliki penghormatan karena ia memiliki ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan dasar keagamaan, seperti ilmu bahasa Arab, tauhid, tariqat, fiqh, tafsir, hadist, dan lainnya. Dengan ilmu-ilmu tersebut ia mampu menyebarkan ajaran agama kepada masyarakat sehingga mereka mendapat penghormatan dari masyarakat.

Pada abad ke 18 dan akhir abad 19 orang yang akan menjadi tuan guru tidak disebut tuan guru, sehingga mereka memilki syarat sebagai berikut: *Pertama*, memiliki ilmu pengetahuan yang

[79]*Ibid*.

[80]http://kandangkata.wordpress.com/2012/09/14/kyai/ diakses pada tanggal 23 Agustus 2016

luas tentang ajaran agama Islam dan berbagai ajarannya.[81] *Kedua,* pernah belajar ke Haramain.[82] *Ketiga,* mendapat pengakuan dari masyarakat sebagai tuan guru.[83] *Keempat,* diundang ke berbagai desa/kampung untuk memberikan pengajian atau mendo'akan pada acara selamat, seperti aqiqah, sunatan, pemberangkatan haji, dan sebagainya. *Kelima,* memilki karomah.[84] Kini persyaratan yang sedemikian rupa tersebut sudah mulai bergeser, karena seorang yang ingin mendapatkan ilmu pengetahuan agama tidak mesti pergi ke tanah haram, tapi dapat diperoleh di dalam negeri, baik di daerah Lombok atau di lain tempat. Persyaratan yang terakhir yaitu mendapat gelar tuan guru dari masyarakat adalah mengalir dengan sendiri, apabila seorang telah memiliki ilmu pengetahuan agama dan pernah berhaji.

B. Silsilah Keilmuan Tuan Guru Sasak Lombok

Secara historis, pada masa lalu masyarakat Muslim Nusantara, termasuk suku Sasak memiliki transmisi jaringan keilmuan dengan kota Makkah-Madinah. Kota Makkah adalah pusat tujuan umat Islam untuk berhaji sekaligus tempat untuk menuntut ilmu agama. Menurut para ahli, bahwa pada umumnya masyarakat Muslim Nusantara yang datang ke Makkah adalah orang-orang yang menuntut ilmu agama, baru kemudian disusul oleh orang-orang yang hanya bermaksud

[81]Secara umum persyaratan penguasaan terhadap ajaran agama, nampaknya tidak hanya berlaku pada Tuan Guru saja, namun berlaku juga pada Kyai di Jawa. Lihat Abdul Munir Mulkhan (ed), Moral Politik Santri: Agama dan Pembelaan kaum Tertindas, (Jakarta: Erlangga, 2003), h. 133

[82]Jamaludin, *Sejarah Sosial Islam di Lombok Tahun1970-1935 (Studi Kasus Terhadap Tuan Guru),* (Jakarta: Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, 2011), h. 144.

[83]*Ibid.,* h.145.

[84]*Ibid.*

untuk mengerjakan ibadah haji.[85] Pandangan tentang mulanya ketertarikan masarakat Nusantara untuk menuntut ilmu tidak sepenuhnya benar, sebab pada saat itu jama'ah haji yang *mukim* di Makkah sudah melaksanakan haji tidak sempat pulang secara langsung ke negeri mereka, karena harus menunggu kapal yang akan menuju ke arah timur dari laut Merah, dimana hal ini juga sangat ditentukan oleh arah angin (musiman) dalam perputaran musim tahunan. Oleh karena itu, maka wajar kalau mereka harus menunggu dalam waktu agak lama. Kesempatan inilah yang digunakan utuk menimba ilmu pengetahuan agama, khususnya pada ulama' yang berada di *haramain*.

Mereka yang berasal dari Nusantara akan belajar pada ulama yang berasal dari Nusantara, sehingga tidak menutup kemungkinan di antara mereka akan menjadi tokoh agama di daerah masing-masing setelah mereka kembali ke kampung mereka. Setelah mereka sampai di kampung halaman, mereka diangkat menjadi tokoh agama oleh masyarakat setempat.[86] Karena mereka sudah memilki ilmu agama yang mendalam di berbagai bidang, seperti ilmu fiqh, tauhid, dan bahkan ilmu kejayanan (maghrabi), maka mereka menjadi terkenal, yang kemudian ilmu pengetahuan diajarkan kepada murid-muridnya, terlebih lagi apabila mereka memiliki karya tulis yang dapat mengantarkan mereka menjadi orang lebih terkenal dan dikenang.

Menurut Jamaluddin, masyarakat Sasak yang sudah tercatat dalam naskah-naskah Sasak yang berperan sebagai tuan guru dan namanya haji di depan adalah Tuan Guru Bangkol dan Haji Muhammad Ali. Termasuk yang lainya seperti TGH Umar Buntimba yang diperkirakan telah menunaikan ibadah haji pada pertengahan abad XVIII, muridnya Shaekh Abd al-Ghafur

[85]Putuhena, *Histografi Haji Indonesia,* (Yogyakarta: LKIS, 2007), h. 63.

[86]Jamaludin, *Sejarah* ..., h. 117.

Sumbek Lombok Tengah (1753-1905), TGH Mustafa Sekarbela (XVIII), TGH Amin Sesela (XVIII), dan beberapa tuan guru yang tercatat sebagai Tuan Guru.[87]

Haji merupakan fenomena yang sangat menarik bagi masyarakat Sasak, karena seorang yang telah menjadi haji, berarti telah memasuki komunitas tertentu, yang mendapat penghormatan lain dari yang tidak berhaji. Biasanya terlebih mereka berada di tempat yang resmi diadakan oleh masyarakat, baik di tingkat desa dan seterusnya. Haji menduduki posisi yang sangat strategis dalam masyarakat Sasak, sehingga sangat pas digandeng keguruan dengan kata *tuan guru*, karena keilmuan yang dimiliki sehingga menjadi Tuan Guru Haji (TGH). Sementara orang yang tidak pernah berhaji, maka tidak disebut dengan Tuan Guru.[88]

Berkaitan dengan hal ini, Azyumardi Azra memberikan sebuah pernyataan bahwa Makkah dan Madinah, atau dikenal dengan sebutan *Al-Haramain* (dua tanah haram) menduduki posisi istimewa dalam Islam dan kehidupan kaum muslim. *Al-Haramain* merupakan tempat Islam diturunkan kepada Nabi Muhammad. Makkah merupakan *qiblah*, kearah mana para penganut Islam menghadapkan wajah shalat, dan di mana mereka melakukan ibadah Haji.[89]

Dalam posisinya sebagai sentral ibadah dan ilmu pengetahuan kaum muslim, *al-haramain*, terutama di seputaran Masjid al-Haram Makkah dan Masjid al-Nabawy Madinah menjadi ramai dikunjungi umat Islam dari berbagai penjuru dunia. Disini, berkumpul para intelektual Muslim-ulama, sufi, filosof, penyair, pengusaha dan sejarawan Muslim bertemu dan

[87]*Ibid.,* h. 118

[88]*Ibid.*

[89]Azmuyardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII S XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia,* (Jakarta: Prenada Media, 2004), h. 51.

saling bertukar pemikiran dan informasi. Jadilah tempat ini semacam *world class university* yang membangun identitas diri pada dua hal mendasar, *pertama,* sebagai pusat pembangunan citra (*brad image*) bagi dunia, dan *kedua* berfungsi sebagai bentuk internalisasi universalitas ajaran Islam; dunia akhirat.

Dengan perannya sebagai *world class universitsy* atau *toward a world class university* menjadi pusat perhatian pendidikan berkelas dunia, yang melahirkan dan memberikan sumbang pemikiran bagi pencitraan Islam yang multidimensional dan transnasional. Maka dan selanjutnya menjadi daya tarik bagi para pecinta ilmu pengetahuan dari berbagai belahan dunia termasuk wilayah Nusantara *wa bi al-khusus* putra-putra Sasak Lombok.[90]

Al-haramain al-Syarifain, khususnya Masjidil Haram seperti disebutkan sebelumnya tidak saja menjadi pusat ibadah (haji) akan tetapi pusat pendidikan tempat berkumpulnya para pencari ilmu agama. Ulama-ulama sasak sejak abad akhir abad XVII dan awal abad XVIII. Kehadiran para wufud/utusan di tempat yang disakralkan segera membangun semacam jaringan yang dijadikan sebagai jejaring ilmiah dam bentuk lingkaran diskusi. Kedekatan mereka secara emosional, etnisitas, maupun lokalitas ke daerah-an dengan berbagai problematika sosial keagamaan[91]

[90]Adi Fadli, *Intelektualisme Pesantren: Studi Genealogi dan Jaringan Keilmuan Tuan Guru di Lombok,* Makalah AICIS ke-13 Mataram, tidak diterbitkan.

[91]Problematika sosial keagamaan di maksudkan adalah realitas masyarakat bangsa mereka yang dalam keadaan terpuruk baik secara pendidikan, ekonomi, budaya maupun politik. Kekuasaan kolonialisme yang semena-mena dengan dampak kebodohan yang ditimbulkan menjadi tema bahasan yang mampu memperekat kepekaan. Hal ini kemudian mereka lanjutkan ketika mereka pulang ke pangkuan ibu pertiwi, dengan membangun organisasi-organisasi masssa Nahdlatul Wathan oleh KH.Wahab Hasbullah pada tahun 1916 yang kemudian kembangkan menjadi Nahdlatul Ulama (NU) 1924 misalnya. Di lombok muncul ikatan-ikatan alumni *Al-Haramain* melalui saling asih dan asuh (silaturrah) dan juga organisasi massa seperti Nahdlatul Wathan (NW) oelh TGH. Muhammad Zainuddin Abdul Majid.

yang dihadapinya mengukuhkan jaringan mereka dalam wujud intensitas dan kuantititas pertemuan yang semakin intens.

Para pencari ilmu (*thullab al-'ilm*) duduk bersama dalam lingkaran sehingga memungkinkan mereka membentuk hubungan yang lebih besar. Sistem belajar duduk berlingkaran dalam satu ruang diskusi yang disebut halaqah. Tradisi halaqah merupakan ciri utama sistem pembelajaran dan jaringan keilmuan yang dipertahankan di seputaran Masjid al-Haram Makkah dan Masjid al-Nabawi Madinah al-Munawwarah. Sistem dimana para murid duduk bersila mengelilingi guru-guru (masyayekh) tanpa menggunakan kursi dan meja juga tidak menggunakan sistem kelasikal (kelas belajar), tidak ada kenaikan tingkat atau kelas yang ada hanya perubahan materi dan sumber belajar. Proses belajar mengajar dalam halaqah ini biasanya diselenggarakan di pagi hari setelah shalat subuh, setelah shalat Ashar, Magrib dan isya'.[92]

Tradisi belajar dalam sistem halaqah yang berkembang pesat yang dalam perspektif alam pikiran Robert Redfield dapat disebut sebagai tradisi besar (great tradition) yang dikembangkan oleh pemikir reflektif, para ahli filsafat, ahli ilmu ketuhanan (tafsir, hadis, tauhid, fiqh), dan sastrawan adalah tradisi yang secara sadar diolah di kelompok-kelompok kajian (majlis al-ta'lim) atau di masjid-masjid dan diwariskan.

Pada uraian sebelumnya tergambar bahwa para ulama/ Tuan Guru Lombok menganggap Makkah al-Mukarromah merupakan tempat belajar yang paling diidam-idamkan. Karena di tempat tersebut berkumpul para cendekiawan muslim dari berbagai penjuru dunia, termasuk kepulauan Nusantara. Kemudahan dalam mendapatkan ijin belajar dan terdapatnya fasilitas yang memungkinkan mereka berlayar ke tempat ini

[92]Azdyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah* ..., hal. 80.

dan terutama kehausan mereka terhadap ilmu pengetahuan mendorong semangat mereka berangkat beribadah sambil menuntut ilmu. Mereka yang datang tersebut tercatat nama-nama ulama besar seperti; TGH. Umar Batu Timba (abad 18), TGH Mustafa Sekarbela (abad 18), TGH. Mukhtar Sedayu Kediri, TGH. Umar Kelayu dan lain-lainnya.

TGH Umar Kelayu seperti tercatat dalam *manaqib* para tuan guru Lombok adalah ulama yang paling populer dan paling diminati para murid Lombok. Argumen yang paling memungkinkan untuk menjelaskan hal tersebut adalah bahwa TGH. Umar adalah putra sasak yang mengenal baik karakter para penuntut ilmu dari daerahnya. Juga karena TGH. Umar telah bermukim dalam jangka waktu yang cukup lama di Makkah yang memungkinkan telah terjalinnya komunikasi yang intensif dengan tokoh-tokoh yang paling berwibawa. Lesensi dan rekomendasinya akan lebih mudah. Dan yang terpenting adalah bahwa TGH Umar memiliki kedalaman ilmu dan cakrawala keIslaman dan kedaerahan. Ia mengarifi kondisi lokal (Sasak Lombok) dalam mengemasi metode dan teknik dakwah (thuruq al-da'wah) maupun pendesainan dan penyeleksian materi seperti penguatan pemahaman al-Qur'an dan Hadis, aqidah dan fiqh, juga ilmu-ilmu alat (bahas arab) di tengah-tengah masyarakat yang masih terbelakang dan berkeyakinan sinkritis.

Selain tokoh lokal seperti TGH. Umar Kelayu yang disebutkan sebelumnya, para thullab al-'ilm mendatangi ulama-ulama Nusantara yang juga membangun kelas-kelas halaqah. Mereka seperti Syaekh Abdul Karim Banten. Syaekh abdul karim adalah penerus dan atau pelanjut dari Syaekh Khatib Sambas yang mempertemukan dua aliran tarekat; Qadiriyah dan Naqsabandiyah. Formulasi yang melahirkan Tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah ini, halaqah syaekh abdul karim

dipadati oleh ulama-ulama Nusantara termasuk Sasak Lombok. Di antara mereka adalah tiga serangkai; Tuan Guru Haji Amin Pejeruk, Tuan Guru Haji Muhammad Sidiq karang kelok dan tuan guru haji Muhammad Ali sakra. Termasuk tuan guru haji Muhammad shaleh lopan. Dari para tuan guru inilah tarekat ini kemudian tersohor di gumi sasak Lombok.

Mereka ini telah menyebarkan ajarannya ke hampir semua ulama dan lapisan masyarakat lombok. Tidak sekedar itu, para ulama yang mengajarkan tarekat qadiriyah wa naqsabandiyah ini menjadi motor-motor penggerak perlawanan terhadap kekuasaan Kerajaan Karang Asem Bali. Seperti TGH. Muhammad Ali Sakra, TGH. Muhammad Shaleh Lopan, TGH. Bangkol, TGH. Mali bin TGH. Abdul Hamid dan murid-murid setia mereka. Jaringan yang mereka bangun bukan sebatas jaringan yang bersifat sosio-organis (dalam bentuk ajaran tentang-amalan dan atau zikir dengan berbagai rangkaiannya yang dijadikan sebagai latihan ruhani (riyadhah ruhaniayah)), tetapi bergerak memasuki jaringan yang bersifat sosio-kultural sebagai wadah pengorganisasian massa untuk membangun kekuatan masyarakat bawah (grass root) melalui lembaga pendidikan dan sosial pendidikan bahkan menjadi jaringan yang bersifat sosio-politis sebagai wadah yang berlangsung secara gradual seiring dengan realitas dan kebutuhan masyarakat secara umum. Muncul perlawanan sabilillah yang dikomandani oleh mursyid-mursyid tersebut adalah bukti dari kepedulian mereka memperjuangkan hak-hak umat.

Tokoh dan ulama lain yang ramai didatangi para ulama asal Lombok adalah Syaekh Mustafa al-Afifi yang pakar dalam bidang hadis Nabi, Syaekh Syu'ab al-Magriby seorang ulama yang diakui memilki keahlian dalam berbagai bidang ilmu dan terutama ilmu-ilmu bahasa arab (nahwu, sharaf, balaghah,

'arudh), syaekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi seorang ulama pembela mazhab Syafi'i yang menentang keras ajaran yang dianggap menyimpang dari syari'at Islam.

Tokoh lain yang menginspirasi para ulama nusantara untuk berjihad melawan kaum kafir adalah Syaekh Abdul Shamad al-Palembani. Motivasi yang diberikan al-Palembani dituangkan dalam karya monumentalnya *Fadhail al-Jihad* juga dalam surat-surat yang ditulis kepada para penguasa (penjajah) dan para pangeran Jawa untuk melakukan perang suci melawan kaum kafir.[93] Sikap yang sama juga diperlihatkan oleh Syaekh Daud al-fatani yang memperkokoh konsep jihadnya dengan gagasan negara Islam. Negara Islam (*dar al-Islam*) harus berdasarkan al-Quran dan hadis, jika tidak, maka ia akan dinamakan negara kafir (dar al-kufr). Dalam memberikan perlindungan atas Islam dan kaum Muslim, maka adalah kewajiban penting (*fardh al-ayn*) bagi setiap Muslim untuk berjihad melawan orang-orang kafir (*kafr al-harby*). Jika sebuah negara Islam diserang dan dicaploki orang kafir, kaum Muslim wajib memerangi mereka sampai meraih kembali kemerdekaan.[94]

Secara mazhab, terlihat bahwa para Tuan Guru Lombok sangat mengutamakan pelaksanaan ajaran Islam menurut Mazhab Imam Syafi'i. Pengaruh mazhab ini diperkirakan masuk ke Lombok melalui Sumbawa sejak abad ke 17. Mereka para ulama tersebut, mendalami dasar-dasar dan praktek mazhab syafi'iyah dari para ulama pembela mazhab tersebut. Ada beberapa argumen yang bisa dijadikan untuk menjelaskan kecenderungan tersebut; *pertama*, menekankan persamaan hak dan derajat. Bahwa sosio kultural telah membedakan manusia berdasarkan keturunan, warna kulit dan bahasa serta kedudukan. Syariat agama yang disyariatkan untuk

[93]Azra, *Jaringan ..,* h. 360

[94]*Ibid*, h. 355

mewujudkan kemaslahatan. *Kedua*, adanya prinsip meniadakan kesempitan. Bahwa hukum yang dibebankan kepada manusia berada pada batas yang sanggup dikerjakan manusia. Cara untuk menghilangkan kesempitan tersebut adalah dengan memberikan rukhsah (peringatan) secara hukum.

Kedua alasan utama di atas, berangkat dari realitas masyarakat Sasak yang tertekan baik secara sosial maupun politik. Masyarakat yang pola keyakinannya banyak dipengaruhi oleh ajaran animisme dan dinamisme. Sementara itu secara sosio-politik sedang dikuasai oleh kerajaan bali yang banyak memberi tekanan dan intimidasi.

Sisi lain yang menarik diangkat sebagai sebuah analisis adalah bahwa sejak awal telah muncul kelompok diskusi teman sebaya dan seperguruan dan atau hubungan senior dan yunior yang dialami di Masjidil Haram tetap dipertahankan setelah para tuan guru tersebut kembali ke tanah air. Maka istilah "Guru muda" atau "Guru Bajang" menjadi istilah yang berkembang baik ketika mereka berada di tanah Haram maupun di daerah tetap dipertahankan. Seperti hubungan akrab dalam nuansa saling *ta'zim* (saling hormat) antara TGH. Mustafa Sekarbela dengan TGH. Umar Kelayu. TGH. Umar sangat menghormati TGH. Mustafa Sekarbela karena beliau adalah guru ngajinya di Lombok yang secara umur lebih senior. Demikian juga TGH. Mustafa Sekarbela sangat menghormati TGH. Umar karena keluasan ilmu dan ke-tawaadhua'an-nya walaupun secara umur lebih muda. Contoh lain adalah seperti penunjukan TGH. Muhammad Shaleh Chambali kepada muridnya yang bernama TGH. Turmuzi untuk memimpin halaqah pengajian di *krebung* nya. Pola hubungan tersebut berlanjut dalam bentuk yang lebih besar antara TGH. Muhammad Rais Sekarbela dengan TGH.

Shaleh Chambali Bengkel serta TGH. Zainuddin Abdul Madjid banyak melakukan diskusi.

Ada beberapa nama tuan guru terkenal dan menjadi awal-awal ke-tuanguru-an masyarakat sasak sebagai genealogi keilmuan keagamaan, yaitu:[95]

1. TGH. Umar Buntibe (abad 18) yang melakukan dakwah di daerah Lombok bagian Selatan, Penujak yang makamnya di Tiwu Biras Praya.
2. TGH. Umar (kelayu) yang lahir pada tahun 1200 Hijriyah
3. Tuan Guru Haji sidik dari Karang Kelok
4. TGH. Saleh (Lopan) awal abad ke XX M.
5. Tuan Guru Haji Ali Batu (Sakra)
6. Tuan Guru Haji Mustafa (Kotaraja) adalah seorang tokoh penyebar agama di masa penjajahan Belanda. Pada saat itu banyak terdapat orang-orang Bali yang berdomisili di Kotaraja.
7. TGH. Badarul Islam (Pancor) adalah salah satu tokoh yang sangat kharismatik. Beliau banyak memberikan pengajian dan murid-muridnya pun banyak yang berasal dari berbagai tempat di Bumi Sasak
8. TGH. Muhammad Saleh Hambali (Bengkel)
9. TGH. Muhammad Mutawalli Yahya Al-Kalimi (Jerowaru)
10. TGH. Muhammad Rais Sekarbela
11. TGH. Muhammad Zaenuddin Abdul Majid (Pancor)
12. TGH. Mahsun (Masbagik) TGH. Abdul Hamid.[96]

[95]*Ibid., 227*

[96]Salah seorang tuan guru yang berjasa besar dalam pengembangan Islam di kawasan Pagutan dan sekitarnya pada abad ke-19. Kini kelurahan Pagutan masuk ke daerah Kota Mataram. Untuk mengenang jasa beliau maka masjid di kelurahan Pagutan dinamakan dengan masjid al-Hamidy.

13. TGH. Ibrahim al-Khalidi (Kediri)
14. TGH. Najamudin (Praya)

C. Peran Sosial Tuan Guru

Kesempatan menunaikan ibadah haji ini telah dimanfaatkan oleh masyarakat Lombok untuk membangun kembali militansi keberagamannya sekaligus mempertegas identitas ke-Islamannya sekembalinya ke kampung halaman. Di samping berhaji, mereka berguru kepada pemimpin-pemimpin agama di Makkah serta berkomunikasi dengan masyarakat Islam dari berbagai belahan dunia, termasuk dari Indonesia (Kepulauan Nusantara).

Di Lombok sendiri pada tahun 1891 kembali pecah peperangan yang menentang kekuasaan Kerajaan Mataram. Kali ini dipelopori kalangan masyarakat biasa, namun mempunyai posisi sosial yang signifikan karena pemahaman agamanya. Ia adalah Tuan Guru Haji Ali Batu. Tuan Guru Haji Ali Batu memimpin pemberontakan ini sampai 1892. Pertempuran-pertempuran yang dipimpinnya berlangsung di Kopang, Mantang dan Sekitarnya karena raja yang berkuasa saat itu, anak Agung Ngurah Ketut Karang Asem, menggerakkan pasukannya keluar jauh dari Cakranegara.

Kendati pada akhirnya Tuan Guru Haji Ali Batu tewas di dalam pertempuran tersebut, tidak urung peperangan ini telah mengobarkan semangat jihad yang lebih besar lagi untuk menentang kekuasaan yang dianggap lalim. Tentang pemberontakan ini, menurut van de Kraan (1980) yang mengutip pokok-pokok pembahasan Neeb dan Asbeck Bruse pada tahun 1897, yang menulis sebagai berikut:

> Pada tahun 1891 orang Muslim dari suku Sasak di Lombok memberontak terhadap pemerintahan Raja Bali di pulau mereka (Anak Agung Ngurah Ketut Asem). Perlawanan ini sangat dah-

syat. Berbeda dengan yang sebelumnya, pemberontakan kali ini tidak dapat dipadamkan. Pemberontakan ini telah menyebabkan berakhirnya satu setengah abad kekuasaan Bali di Pulau Lombok dan mengundang Belanda.[97]

Sepeninggal Tuan Guru Haji Ali Batu, kepemimpinan dipegang oleh murid-muridnya, seperti Haji Abdurrahman (Kopang) dan Haji Husen (Sumbek), tetapi mereka rupanya kurang memiliki kharisma sebagaimana gurunya.

Martin van Bruinessen menguraikan lebih lanjut bahwa, tidak seorang pun dari mereka ini mampu mengisi kekosongan yang ditinggalkan oleh wafatnya Tuan Guru Haji Muhammad Ali. Namun, ada seorang guru lain yang memang berhasil mengambil alih kedudukannya yaitu Guru Bangkol. Tampuk pimpinan Ali kemudian diambil oleh Guru Bangkol Praya. Karena itulah, pemberontakan lanjutan ini disebut Congah Praya.

Guru Bangkol, cukup berwibawa, karena sikapnya yang tidak kenal kompromi dalam pemberontakan dan juga karena hidupnya yang saleh sepenuhnya dibaktikan untuk amalan-amalan kesufian. Dialah yang menjadi pemimpin utama orang Sasak setelah wafatnya Haji Ali. Peranan tarekat dalam pmeberontakan Sasak ini sangat menonjol. Kepatuhan kepada seorang syeikh tarekat menyebabkan para bangsawan dapat mengatasi persaingan yang biasa terjadi di antara mereka; tarekat menyediakan jaringan organisasi yang memungkinkan adanya koordinasi dalam menunjukkan bahwa ia memang bangkol (mandul), tidak mempunyai anak, sesuatu yang menyakitkan dan memalukan bagi seorang Sasak. Namun ia disapa akrab dengan nama Mamiq Ismail, karena beliau mempunyai seorang anak angkat yang bernama ismail.[98]

[97]Fathurrahman Zakaria, *Ibid.,* h. 118-119

[98]Martin van Bruinessen, sebagaimana dikutip dari Fathurrahman Zakaria,

Rangkaian pemberontakan yang dimotori oleh kaum tarekat ini telah mendorong Belanda masuk dan melakukan intervensi sehingga dapat menaklukan Kerajaan Mataram Karang Asem pada tahun 1895. Satu hal yang agak jelas dari perkembangan Islam wilayah ini adalah bahwa Islam telah lahir sebagai kekuatan baru yang cukup diperhitungkan, bahkan oleh Belanda sekalipun. Dan corak Islam pada periode ini sangat didominasi oleh tarekat (sufisme).

Perlawanan yang dimotori oleh penganut tarekat Naqsabandiyah menyadarkan Belanda sebagai penguasa baru di Pulau Lombok bahwa terdapat kekuatan pribumi yang setiap saat akan melakukan pemberontakan terhadap kekuasaan baru ini. Kesadaran ini menyebabkan Belanda melakukan gerakan perburuan terhadap tokoh-tokoh tarekat. Kebijakan refresif yang diterapkan Belanda ini menyebabkan tokoh-tokoh tarekat turun ke jalan melakukan pemberontakan, dipimpin oleh Raden Wirasasih dan Mamiq Mustiadji.

Pemberontakan ini berawal dari Desa Gandor, Labuhan Haji pada tahun 1897, sehingga terkenal dengan sebutan Pemberontakan Gandor.[99] Pemberontakan ini oleh pihak Belanda disebut sebagai sebuah perlawanan yang dilakukan oleh orang-orang Lombok yang merupakan refleksi dari suatu "seruan untuk melakukan perang suci dengan tema-tema keagamaan untuk melawan orang-orang kafir dan setan."

Betapapun pada akhir pemberontakan ini dapat dipadamkan Belanda, namun gerakan tarekat justru berkembang pesat dengan adanya halaqah-halaqah pengajian di beberapa tempat, seperti halaqah majelis zikir Tuan Guru Haji Muhammad Amin di Pejeruk, Tuan Guru Haji Muhammad Sidik di Karang Kelok,

---

Ibid, h. 121-122.

[99]*Ibid.,* h. 135.

Tuan Guru Haji Muhammad Arsyad di Getap, Tuan Guru Haji Munawar di Gebang, Tuan Guru Muhammad Munir di Karang Bedil, dan sebagainya.[100]

Perkembangan tarekat yang begitu pesat di Pulau Lombok menunjukkan bahwa fenomena ini sebagai bentuk perlawanan kultural masyarakat terhadap penjajah Belanda yang *notabene* adalah non-Muslim dan sebagai penjajah yang mengeksploitasi sumber-sumber kekayaan alam Pulau Lombok.

Di samping fenomena tarekat, tingkat keberagamaan masyarakat juga cukup tinggi. Ini bisa dilihat dari jumlah anggota masyarakat yang menunaikan ibadah haji dan belajar ke Tanah suci Makkah. Pada tahun 1905-1914 tercatat jumlah jama'ah haji Indonesia sebanyak 15.390 orang, jamaah yang berasal dari Sunda Kecil (Baca: Nusa Tenggara: Pulau Lombok) tercatat sebanyak 438 orang (23%).[101]

Selanjutnya gelombang kepulangan para jama'ah haji dan para pelajar yang menuntut ilmu di Makkah membawa dampak yang cukup signifikan bagi transformasi dakwah Islamiyah di Pulau Lombok. Pada titik ini, terjadi perubahan orientasi dan corak keberagamaan di Pulau Lombok, yakni dari sufisme *an sich* menjadi corak Islam yang berwajah Islam Ahlus Sunah wal Jama'ah. Tokoh-tokoh ulama yang beraliran sunni, antara lain: Tuan Guru Haji Mustafa Sekarbela dan Tuan Guru Haji Abdul Hamid Pagutan di Lombok Barat, serta Tuan Guru Haji Umar Kelayu di Lombok Timur. Pada generasi berikutnya, muncul nama-nama seperti: Tuan Guru Haji Badarul Islam Pancor, Tuan Guru Lopan, Tuan Guru Haji Saleh Hambali Bengkel, dan Tuan Guru Haji Abdul Karim Kediri.

---

[100] *Ibid.,* h. 142-144.

[101] *Ibid.,* h.145

Penyebaran dakwah para tuan guru ini dilakukan dengan mendirikan pondok-pondok pesantren dan pengajian-pengajian masjid, surau dan langgar. Tercatat pada tahun 1872, tuan guru Haji Abdul Hamid mendirikan Pondok Pesantren Nurul Quran di Pagutan. Pondok ini diklaim sebagai pondok pesantren tertua di Pulau Lombok. Selanjutnya pada tahun 1924, Tuan Guru Haji Abdul Karim mendirikan pondok pesantren di kediri, Lombok Barat. Di samping dua pondok pesantren tersebut, terdapat juga pondok pesantren yang didirikan oleh Tuan Guru Haji Umar di Kelayu, Lombok Timur.

Corak pondok pesantren ini masih sangat tradisional. Para santri mengaji secara kolektif di depan gurunya secara sorongan dan nyaris tanpa program pengajaran yang teratur dan terencana. Mata pelajaran yang diajarkan pun beragam, mulai dari akidah, fiqh dan akhlaq. Sebagian menggunakan kitab-kitab berbahasa Arab, dan sebagian lagi menggunakan kitab-kitab berbahasa Melayu yang bertuliskan huruf Arab. Yang disebut terkhir ini justru masih populer di kalangan masyarakat biasa yang tidak tergolong pemimpin agama. Kitab-kitab seperti *masail*, *perukunan, bidayah,* hingga *sabil al-muhtadin* cukup akrab bagi mereka.

Pada generasi berikutnya, lahir seorang pemuda yang kelak menjadi tokoh ulama kharismatik di Pulau Lombok. Ia adalah TGH. Muhammad Zainuddin Abdul Majid. Ia pernah belajar dan *nyantri* di pondok pesantren Tuan Guru Haji Umar Kelayu dan tuan guru-tuan guru lokal yang lain di Pulau Lombok, sebelum melanjutkan studinya ke Madrasah Ash-Shaulatiyah di Makkah.

Mawlānāsysyāikh Tuan Guru Kyai Hajjī Muhammād Zainuddīn Abdul Madjīd (lahir di Bermi, Pancor, Selong, Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat, 5 Agustus 1898 – meninggal di Pancor, Selong, Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat, 21 Oktober 1997 pada umur 99 tahun) adalah seorang ulama karismatis dari Pulau Lombok, Nusa Tenggara Barat dan merupakan pendiri Nahdlatul Wathan, organisasi massa Islām terbesar di provinsi tersebut. Di pulau Lombok, Tuan Guru merupakan gelar bagi para pemimpin agama yang bertugas untuk membina, membimbing dan mengayomi umat Islām dalam hal-hal keagamaan dan sosial kemasyarakatan, yang di Jawa identik dengan Kyai.Seperti Hamka, beliapun memiliki nama singkatan, yaitu Hamzanwadi (Hajji Muhammād Zainuddīn Abdul Madjīd Nahdlatul Wathan Dīniyah Islāmiyah).

Silsilah Tuan Guru Kyai Hajjī Muhammād Zainuddīn Abdul Madjīd tidak bisa diungkapkan secara jelas dan runtut, terutama silsilahnya ke atas, karena catatan dan dokumen silsilah keluarga beliau ikut hangus terbakar ketika rumah beliau mengalami musibah kebakaran. Namun, menurut sejumlah kalangan bahwa asal usulnya dari keturunan orang-orang terpandang, yakni dan keturunan sulthān-sulthān Selaparang, sebuah kerajaan Islām yang pernah berkuasa di Pulau Lombok. Disebutkan bahwa Tuan Guru Kyai Hajjī Muhammād Zainuddīn Abdul Madjīd merupakan keturunan Kerajaan Selaparang yang ke-17.

Setelah selesai menuntut ilmu di Mekah dan kembali ke tanah air, TGKH. Muhammad Zainuddin langsung melakukan safari dakwah ke berbagai lokasi di pulau Lombok, sehingga dikenal secara luas oleh masyarakat. Pada waktu itu masyarakat menyebutnya "Tuan Guru Bajang". Semula, pada tahun 1934 mendirikan pesantren al-Mujahidin sebagai tempat pemuda-pemuda Sasak mempelajari agama dan selanjutnya pada tanggal 15 Jumadil Akhir 1356 H/22 Agustus 1937 mendirikan Nahdlatul Wathan Diniyah Islamiyah (NWDI) dan menamatkan santri (murid) pertama kali pada tahun ajaran 1940/1941.

Pada zaman penjajahan, al-Mukarram Maulana al-Syaikh TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid juga menjadikan madrasah NWDI dan NBDI sebagai pusat pergerakan kemerdekaan, tempat menggembleng patriot-patriot bangsa yang siap bertempur melawan dan mengusir penjajah. Bahkan secara khusus al-Mukarram Maulana al-Syaikh TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid bersama guru-guru Madrasah NWDI-NBDI membentuk suatu gerakan yang diberi nama «Gerakan al-Mujahidin». Gerakan al-Mujahidin ini bergabung dengan gerakan-gerakan rakyat lainnya di Pulau Lombok untuk bersama-sama membela dan mempertahankan kemerdekaan dan keutuhan Bangsa Indonesia. Dan pada tanggal 7 Juli 1946, TGH. Muhammad Faizal Abdul Majid adik kandung Maulana al-Syaikh TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid memimpin penyerbuan tanksi militer NICA di Selong. Namun, dalam penyerbuan ini gugurlah TGH. Muhammad Faisal Abdul Madjid bersama dua orang santri NWDI sebagai Syuhada' sekaligus sebagai pencipta dan penghias Taman Makam Pahlawan Rinjani Selong, Lombok Timur.

Oleh karena jasa-jasa beliau itulah, maka pada tahun 1995 belau beliaunugerahi Piagam Penghargaan dan medali Pejuang Pembangunan oleh pemerintah. Disamping itu, al-Mukarram Maulana al-Syaikh TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid selaku seorang mujahid selalu berupaya mengadakan inovasi dalam gerakan perjuangannya untuk meningkatkan kesejahteraan ummat. Pada hari Kamis, 9 November 2017 bertempat di Istana Negara, beliau dianugerahi gelar Pahlawan Nasional, berdasarkan Keputusan Presiden (Kepres) Nomor 115/TK/Tahun 2017 tentang Penganugerahan Gelar Pahlawan Nasional. Empat tokoh yang dianugerahi Pahlawan Nasional oleh Presiden Joko Widodo yakni almarhum Tuan Guru Kiai Haji (TKGH) Muhammad Zainuddin Madjid asal Lombok Nusa Tenggara Barat, almarhumah Laksamana Malahayati asal Aceh, almarhum Sultan Mahmud Riayat Syah asal Kepulauan Riau, dan almarhum Prof. Drs. Lafran Pane asal Daerah Istimewa Yogyakarta.

Bab 3

WAJAH SOSIAL ISLAM NUSANTARA DI LOMBOK

Ajaran para penyebar Islam awal ke Nusantara telah menunjukkan akomodasi yang kuat terhadap tradisi masyarakat setempat. Sehingga Islam datang bukan sebagai ancaman, melainkan sebagai mitra yang dapat memainkan peran penting dalam transformasikan kebudayaan. Hal ini menunjukkan bahwa karakter Islam Nusantara yang berdialog dengan tradisi masyarakat sesungguhnya dibawa oleh para mubaligh dari Arab dan Ghujarat dalam penyebaran Islam awal di Indonesia yang bersikap akomodatif terhadap tradisi masyarakat atau kultur masyarakat setempat ketimbang mubaligh Arab yang puritan untuk memberantas praktik-praktik lokal masyarakat. Karakter Islam yang dibawa orang-orang India inilah yang diteruskan Walisongo dalam dakwahnya di Jawa dan di Gumi Sasak.

A. Antara Islam dan Tradisi

Proses dialog Islam dengan tradisi masyarakat diwujudkan dalam mekanisme proses kultural dalam menghadapi negosiasi lokal. Ia tidak diterima apa adanya ketika ditawar oleh khazanah

lokal. Di sinilah, Islam dan tradisi masyarakat ditempatkan dalam posisi yang subordinat, yang berakibat pada sikap saling melemahkan. Perpaduan antara Islam tidak tampil hampa terhadap realitas yang sesungguhnya. Islam tidak harus dipersepsikan sebagai Islam yang ada di Arab, tetapi Islam mesti berdialog dengan tradisi masyarakat setempat.[102]

Tak pelak lagi, Islam sebagai agama yang menyebar ke seluruh penjuru dunia tampil secara kreatif berdialog dengan masyarakat setempat (lokal), berada dalam posisi yang menerima tradisi masyarakat, sekaligus memodifikasinya menjadi budaya baru yang dapat diterima oleh masyarakat setempat dan masih berada di dalam koridor Islam. Karena itu, kedatangan Islam merupakan pencerahan bagi kawasan Asia Tenggara, khususnya Indonesia, karena Islamsangat mendukung intelektualisme yang tidak terlihat pada masa Hindu-Budha. Bahkan, perpindahan masyarakat Indonesia dari sistem keagamaan dan budaya Hindu-Budha kepada Islam disamakan dengan perubahan pandangan Dunia Barat yang semula dipengaruhi mitologi Yunani kepada dunia nalar dan pencerahan. Rekonsiliasi Islam dengan tradisi masyarakat diyakini sebagai proses penerimaan yang dilakukan secara alamiah dan damai, tanpa penaklukan. Hal ini berbeda yang terjadi di Timur Tengah, di mana Islam disebarkan melalui proses kekuasaan politik.

Dialog Islam dengan tradisi ini dilakukan dalam semangat negosiasi. Negosiasi merupakan proses menafsirkan sesuatu yang hadir dan menafsirkan dirinya untuk mencari sesuatu yang baru yang dikenal dalam kebudayaan sebagai sesuatu yang hidup.[103] Dalam konteks kultural, masyarakat memiliki

[102]Khamami Zada, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", dalam Tashwirul Afkar, jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan, Edisi No. 14 tahun 2003

[103]*Ibid.*

kemampuan untuk bernegosiasi dengan caranya masing-masing. Dan sejatinya, pergulatan antara yang didatangi dan pendatang dalam bernegosiasi bukan didasarkan pada semangat saling mengubah, karena kalau sudah saling mengubah bukan lagi negosiasi, melainkan hegemoni bahkan represi.[104] Ini artinya, negosiasi merupakan bagian dari transformasi kultural dalam setiap gerak kebudayaan. Proses yang terjadi adalah proses kreatif dalam spirit kebudayaan, sehingga baik pendatang maupun yang didatangi berada dalam struktur dan derajat yang sama.

Dalam konteks lain, negosiasi adalah upaya untuk menghilangkan atau menurunkan nilai daya kekuatan tradisi pendatang. Negosiasi berfungsi untuk mengharmonikan yang asing dalam kearifan lokal. Melalui negosiasi, hal-hal baru dari luar wilayah tradisi tidak diterima begita saja, namun dimodifikasi dari keasliannya, disesuaikan dengan daya terima tradisi. Keberadaan negosiasi tradisi merupakan hal yang alamiah. Tidak ada satu pun tradisi yang tidak memiliki negosiasi, yaitu kemampuan untuk mengajukan apa yang menjadi milik lokal (sebagai asal) berdampingan atau memaknai apa yang dari luar menjadi sesuatu yang baru (sebagai jadian kreatif). Negosiasi, dalam hal ini, bisa berarti sebagai daya arus balik dalam makna yang lebih lembut. Dalam proses negosiasi ada upaya perbandingan dengan miliknya semula, ada proses pertimbangan pragmatis juga ideologis, dan niatan untuk menggunkannya secara baru. Pendeknya, negosiasi mengisyarakatkan interpretasi kreatif dari pembeli atau pengguna. Negosiasi membuat serbuan dari luar akan dibaca lain, akan dimaknai secara berbeda.[105]

---

[104]Lihat hasil *Proceding Training Workshop Kesetaraan, Toleransi, dan Perdamaian* dalam topik Nilai-nilai Agama dan Budaya terhadap Perdamaian dalam prestentasi Bisri Effendy, 30 Mey 2007

[105]Bambang Q-Anees, "Daya Tawar Tradisi terhadap Pengaruh Luar" dalam www.gerbang.jabar.go.id

Negosiasi juga berhubungan dengan upaya untuk menghilangkan daya kekuatan tradisi pendatang. Definisi kedua ini berkait erat dengan asumsi bahwa setiap lokal didiami oleh kuasa politik atau kuasa kebenaran tertentu. Kedatangan tradisi pendatang sedikit banyak akan mengusik kuasa lokal itu. Oleh karena itu, secara alamiah pula yang lokal akan menggunakan tradisi pendatang untuk mengartikulasikan kepentingannya, atau menggunakannya sebagai daya tawar baru untuk memperkuat posisinya di depan kekuatan-kekuatan dominatif dan hegemonik. Pada saat inilah cara-cara pemaknaan baru, yang tidak sama dengan model pemaknaan di daerah asalnya, berlangsung.[106]

Negosiasi antara nilai agama dan budaya terjadi karena kedua nilai itu terdapat potensi yang relevan antara satu dengan lainnya. Potensi yang relevan inilah yang menjaga kelangsungan hidup antara kedua variabel itu. Sebaliknya, apabila antara kedua variabel itu tidak memiliki potensi yang relevan, maka bentuk-bentuk antagonisme dalam masyarakat dengan segala implikasinya akan bermunculan.[107] Tentu saja dengan asumsi bahwa setiap tradisi dalam dirinya telah memiliki seruntut nilai tentang apa yang cocok bagi dirinya dan apa yang tidak cocok; atau apa yang diperlukan bagi perkembangan dan apa yang menghambat pertumbuhannya. Di sinilah letak makna penggunaan istilah resistensi. Resistensi digunakan untuk menakar apa yang terjadi ketika dua tradisi yang berbeda melakukan proses saling tafsir, saling menyesuaikan sampai akhirnya menghasilkan kesepakatan dalam satu pola komunikasi yang digunakan bersama.[108]

---

[106]*Ibid*.

[107]Fachry Ali, Agama, *Islam dan Pembangunan,* (Yogyakarta: PLP2M, 1985), h. 76

[108]Ahmad Ruchiya, Islam *Sunda, Islam Tradisi atau Islamisasi Tradisi?,* Pikiran Rakyat, 2 Januari 2003

Dalam konteks ini, Geertz telah menunjukkan bahwa penyadaran yang lebih besar kepada ajaran mazhab dan adat tidaklah saling bertentangan sebagaimana tampaknya. Hal ini dibuktikan oleh upaya para kyai mencari tafsiran hukum yang memungkinkan mereka dan pengikut mereka mempraktekkan adat yang biasa mereka praktekkan atas dasar tradisi.[109] Apa yang telah dikemukakan Geertz membuktikan bahwa upaya yang dilakukan kyai-kyai dalam bernegosiasi dengan tradisi tidak merasa benar dan berkuasa sebagai paham baru dan pendatang, melainkan berdialog dalam prinsip menerima dan memberi. Sehingga yang terjadi adalah kesepahaman untuk hidup bersama dalam keberbedaan yang nyata untuk melahirkan sesuatu yang dapat dipertemukan.

Dalam sejarah, proses negosiasi Islam dalam berdialog dengan tradisi masyarakat terjadi dalam skema: mempengaruhi dan dipengaruhi. Yakni, Islam mempengaruhi tradisi masyarakat dan sebaliknya Islam dipengaruhi oleh tradisi masyarakat yang dibingkai dalam semangat rekonsiliasi. Proses timbal balik ini membawa nuansa yang harmonis dalam corak keIslaman Nusantara. Banyak bukti yang bisa ditunjukkan betapa Islam mampu bernegosiasi dengan tradisi masyarakat secara kreatif, tanpa penundukan.

Pertama, Islam mempengaruhi tradisi masyarakat atau kemampuan tradisi untuk menurunkan harga suatu hal agar ia dapat menjadi bagian dari dirinya. Dalam proses ini yang terjadi adalah nilai-nilai Islam masuk menjiwai tradisi masyarakat, baik dalam bentuk ritual, kesenian maupun norma-norma. Dengan kata lain, Islam mengisi tata cara keagamaan masyarakat lokal. Hasil dari proses negosiasi yang seperti ini adalah lahirnya tradisi Islam lokal yang dipraktikkan di berbagai daerah.

[109]Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyai,* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1950), h. 215.

Dalam bentuk norma-norma misalnya di Minangkabau memiliki cerita mengenai negosiasi tradisi terhadap Islam. Ada adagium *"Adat basandi Syarak, Syarak basandi kitabullah"* (adat berdasar pada agama, agama berdasar pada kitabullah) dan *"Syarak mangato, adat mamakai"* (agama merancang, adat menggunakan). Dalam adagium ini jelas terlihat adat harus berdiri dan berkembangan di atas dasar hukum agama, yakni al-Qur'an dan Hadits. Artinya segala sesuatu yang bertentangan dengan agama Islam harus dibuang dari kehidupan adat atau budaya lokal masyarakat Minangkabau. Dalam pengertian ini, terlihat ada monopoli tafsir agama terhadap kehidupan adat Minangkabau. Bahkan dapat dikatakan, bukan hanya sekedar monopoli, tetapi juga sekaligus mendominasi semua pengertian dan pemahaman adat itu sendiri.[110]

Dari apa yang terjadi sejak awal abad ke-19 sampai sekarang, tampaknya adat dan agama Islam berhasil melalui proses penyesuaian yang saling bisa menerima. Toleransi Islam, seperti ditunjukkan oleh sikap ulama yang tidak mempersoalkan masalah harta pusaka tinggi dan perkawinan tampaknya telah memperkukuh hubungan di antara kedua sistem nilai ini.

Dalam bentuk ritual misalnya, kegiatan ritual yang dilaksanakan masyarakat diisi dengan ajaran-ajaran Islam. *Tahlilan* merupakan mekanisme Islam menawar tradisi masyarakat dengan cara mengisi acara-acara ritual masyarakat ketika menghadapi kematian. Jika dulu masyarakat sibuk dengan upacara-upacara adat terkait dengan kematian, maka setelah bernegosiasi dengan Islam; diisi dengan *Tahlilan*.

Kedua, ketika Islam dipengaruhi oleh tradisi masyarakat, maka yang terjadi adalah proses menerima tradisi masyarakat

[110]Edy Utama, "Adat Basandi Syarak, Syrarak Basandi Kitabullah", dalam ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam,* (Jakarta: Desantara, 2002), h. 124-125.

setempat atau dengan kata lain kemampuan tradisi untuk menundukkan pengaruh lain yang dianggap "berbeda" untuk menjadi bagian dari tradisi. Proses ini biasanya terjadi dalam arsitektur bangunan rumah ibadah dan beberapa perangkat di dalamnya. Misalnya berpengaruhnya nuansa Sunda kepada Islam terlihat pada bangunan masjid. Di sunda pada awalnya banyak masjid yang tidak mengikuti gaya arsitektur Timur Tengah, seperti dalam bentuk kubah, pintu masuk, dan mihrab, melainkan banyak bentuk masjid yang mengambil arsitektur setempat. Di antaranya bentuk bangunan masjid yang mengambil arsitektur setempat. Di antaranya bentuk bangunan Masjid Agung Bandung zaman dulu yang terkenal dengan "bale nyungcung"-nya.

Dalam konteks negosiasi yang bersifat normatif, maka nilai-nilai negosiasi justru digunakan secara pragmatis. Sebagai contoh, agama mereka muslim, tetapi mereka tetap saja memprakti ritual-ritual tradisinya. Dalam hal ini, tidak terjadi proses peleburan, melainkan berdiri sendiri dalam ranahnya masing-masing. Masyarakat adat yang beragama Islam di kampung Naga dan Citorek misalnya menunjukkan bahwa agama dan tradisi diperlakukan oleh penganut masyarakat adat secara pragamatis, bukan ideologi. Tradisi lama tetap digunakan bukan dalam kerangka ideologis, namun dalam kerangka pragmatis. Pada masyarakat adat yang beragama Islam (Citorek, Naga, dan Dukuh) terjadi proses kolaborasi dua unsur, agama dan tradisi, yang mereka istilahkan sebagai "mendayung di antara dua perahu". Satu sisi mereka mengimani akidah Islam, pada sisi lain mereka menggunakan tata cara bertahan hidup dengan bersumber pada tradisi. Cara berladang atau bersawah merupakan salah satu aktivitas yang merujuk pada tradisi. Pada masyarakat adat, cara berladang (terutama penentuan waktu tanam dan panen) didasarkan pada perhitungan bintang-bintang

yang merujuk pada dewa-dewa atau roh-roh. Hal ini tetap digunakan dengan argumen ajaran Islam tidak memberikan aturan dan petunjuk cara bercocok tanam, sekaligus juga bahwa cara tanam tradisi terbukti secara pragmatis menghasilkan panen yang lebih baik.[111]

Masih dalam langgam yang sama, dalam kasus lain, orang Sasak, Islam Wetu telu di Bayan, misalnya menganggap adat mereka sebagai nilai-nilai distingtif dan ekspresi dari identitas mereka. Adat memainkan peran sangat signifikan dalam komunitas ini.[112] Pengkuan terhadap Islam oleh orang-orang Waktu telu di Bayan tidak menggeser secara substansial bentuk-bentuk ibadah yang animistik dan antropomorpis, tetapi justru menyumbang lebih jauh bagi ideologi-ideologi asli yang sudah ada sebelumnya. Akibatnya, tidak ada batas yang jelas yang memisahkan ide-ide monoteistik Islam (tauhid) dari animisme dan antropomorpisme yang tertanam dalam adat mereka.

Meskipun dalam skema negosiasi yang kedua masih ada yang belum selesai, pada umumnya proses negosiasi Islam dengan tradisi masyarakat telah menghasilkan watak dan karakter Islam Nusantara yang watak yang damai, ramah dan toleran. Karena watak Islam yang demikian ini, tidak menyuguhkan praktek kekerasan, dengan kata lain, tidak menggunkan cara-cara ekspansi atau kolonialisasi untuk mendialogkan Islam dengan tradisi masyarakat. Penyebaran Islam di Indonesia yang tidak melalui ekspansi ini memunculkan konsekuensi bahwa Islam di Indonesia lebih lunak, jinak dan akomodatif terhadap kepercayaan, praktek keagamaan, dan tradisi masyarakat. Karakter Islam inilah yang menjadi kebanggaan Islam di Indonesia, umunya kawasan Asia Tenggara.

---

[111]Qomaruzzaman, "Menawarkan Diri Pada Syariat Islam", Pikiran Rakyat, 2 Januari 2003

[112]Erni Budiwanti, *Islam Sasak ...,* h.51.

Dengan demikian, tertolaklah anggapan bahwa Islam hanya bersandar pada formalitas belaka. Secara kultural, masuknya beberap unsur budaya lokal ke dalam budaya Islam, atau sebaliknya merupakan bukti kuat akan hal ini.[113]

Dengan cara ini, Islam diterima di Nusantara dalam kapasitasnya sebagai kepercayaan baru yang datang dari Arab. Proses negosiasi ini berlanjut secara alamiah dalam tata kehidupan masyarakat sekarang dengan tetap mempertahankan hasil dari akomodasi Islam terhadap tradisi dan kepercayaan masyarakat.

Paling tidak ada dua corak besar tradisi Islam lokal, yakni corak Islam lokal yang banyak mengkomodasi ajaran Islam dan corak yang banyak mempertahankan tradisi. Pada corak yang pertama, diperlihatkan oleh kelompok-kelompok Islam seperti Nahdlatul Ulama, Nahdlatul Wathan, Mathlaul Anwar, Perti, dan yang lainnya. Terhadap kelompok ini, kelompok Islam puritan hanya berani menyebut sebagai ahlul bid'ah dan tidak berani melakukan kekerasan secara fisik. Basis sosial yang sangat kuat, baik doktrin ajaran, kelembagaan, maupun massanya yang banyak dalam diri Islam lokal corak yang pertama ini membuat kelompok Islam puritan tidak berani melakukan kekerasan.

Namun demikian, terhadap Islam lokal yang tidak banyak mengakomodasi ajaran Islam, seperti Islam *Wetu telu*, masyarakat Kampung Naga, Komunitas Kajang, dan yang lainnya, justru mereka tidak hanya dituduh telah mencampuradukkan ajaran Islam dengan adat, tetapi juga mendapat perlakuan kekerasan. Aksi kekerasan yang dilakukan oleh kelompok Islam puritan ini didasarkan pada keyakinan bahwa masyarakat adat ini telah menyimpang dari ajaran Islam.

---

[113]Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi,* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), h. 23.

Berpijak pada realitas yang demikian ini, maka konsepsi berfikir dalam memandang persoalan ini dapat dilihat dalam dimensi proses kesejarahan dan kebudayaan, budak dalam tindakan kekerasan, karena itulah, jika mengandaikan tradisi itu bukan sesuatu yang stagnan, sebab ia diwariskan dari satu orang atau generasi kepaa orang lain atau ke generasi lain. Maka, di dalam tradisi akan terdapat perubahan-perubahan baik dalam skala besar maupun kecil.[114] Dengan kata lain, tradisi tidak hanya diwariskan tetapi juga dikontruksikan atau *invented*. Pewarisan menunjuk kepada proses penyebaran tradisi dari masa ke masa, sedangkan konstruksi merujuk kepada proses pembentukan atau penanaman tradisi kepada orang lain.[115]

Dalam konsepsi ini, maka keanekaragaman Islam lokal yang diperlihatkan dari coraknya; yang banyak mengakomodasi Islam dan yang banyak mempertahankan tradisi, mestinya berada dalam siklus ini. Artinya kepercayaan terhadap tradisi yang dianggap sinkretik lambat laun akan mengalami proses alamiah; berubah dan menjadi. Berubah sama sekali atau ditinggalkan atau pun menjadi tradisi baru yang dipraktekkan generasi selanjutnya. Jadi, ketika berbicara tentang tradisi Islam berarti berbicara tentang serangkaian ajaran atau doktrin yang terus berlangsung dari masa lalu sampai masa sekarang, yang masih ada dan tetap berfungsi di dalam kehidupan masyarakat luas. Proses berubah dan mejadi berada dalam dua kisaran; kesadaran kognitif dan sistem tindakan yang dikontestasikan dalam bentuk dakwah agama yang berlangsung terus-menerus dalam upaya melakukan negosiasi dalam gerak laju zaman.

Ini yang menjadi keyakinan bahwa negosiasi Islam dengan tradisi, atau negosiasi Islam tradisi tertentu dengan Islam tradisi yang lain adalah suatu proses yang panjang dalam gerak

[114]Nursyam, *Islam Pesisir ...,* h. 278.

[115]*Ibid.,* h. 277-278.

kebudayaan yang tidak pernah berhenti. Sehingga cara-cara yang digunakan dalam menegosiasikannya bukan dalam bentuk kekerasan, melainkan dalam bentuk kedamaian yang lebih arif.

B. Tradisi Islam Normatif Vs Islam Kultural

Islam sebagai sebuah sistem nilai tersusun dari dua elemen dasar yang membentuk sebuah entitas tunggal yang masing-masing tidak bisa dipisah-pisahkan. Elemen tersebut adalah doktrin atau kredo yang bersifat dogmatik dan berperan sebagai elemen inti [core element] di satu sisi, dan peradaban yang bersifat historis dan kontekstual sebagai elemen permukaan [peripheral element] disisi lain. disebut elemen inti karena ia menjadi ruh substantif dari agama Islamyang tanpa kehadirannya agama tidak akan mempunyai arti apa-apa, sementara peradaban menempati podidi permukaan mengingat bentuknya yang secara fisik bisa diobservasi oleh kasat mata jika tampak ke wilayah permukaan.[116]

Dari aspek doktrinal, Islam membawa pesan-pesan transendentas yang permanen dan tidak berubah-ubah, namun ketika pesan-pesan transendental tersebut sampai ke tataran praksis komunitas umatnya, maka warna Islam bisa beragam sejalan dengan beragamnya interpretasi akibat perbedaan persepsi. Perbedaan interpretasi beserta segala konsekuensinya itu belakangan membentuk sebuah peradaban Islam yang sangat heterogen dan dinamis, sesuai dengan dimensi ruang dan waktu. Aspek yang terakhir ini menjadi faktor signifikan bagi proses pembentukan identitas Islam secara sosial, politik, dan kultural yang memilki dialektika sejarah yang berbeda-beda namun secara prinsipil memiliki semangat teologis yang sama.

[116]Masdar Hilmy, "Problem Metodologis dalam Kajian Islam: Membangun Paradigma Penelitian Keagamaan yang Komprehensif", dalam http://www.geocities.com/HotSprings/6774/p-6.html

Dengan demikian, Islam harus dilihat sebagai sebuah sistem dialektis yang meliputi aspek idealitas dan realitas; mencakup dimensi kepercayaan [*belief*] yang berupa tauhid dan diimplementasikan ke dalam dimensi praksis yang meliputi ritual, budaya dan tradisi keIslaman lainnya.

Sebagai konsekuensi lebih jauh dari pemahaman diatas, aspek idealitas Islam sering disebut sebagai, meminjam istilah Fazlur Rahman, "Islam normatif" atau, istilah Richard C. Martin, "Islam formal" yang ketentuannya tertuang secara ekplisit didalam teks-teks Islam primer. Sementara itu, aspek praksis menyangkut dimensi kesejarahan umat Islam yang beranekaragam sesuai dengan faktor eksternal yang melingkupinya. Aspek yang terakhir ini bersifat subyektif sebagai akibat dari akumulasi pengetahuan secara turun-temurun dan dialog akulturatif antara "Islam formal" dan budaya lokal Muslim tertentu.

Dalam mengkaji Islam beserta makna derivasinya, paling tidak ada dua pendekatan yang digunakan, yaitu Pendekatan tekstual dan pendekatan kontekstual. Pendekatan tekstual menekankan pada signifikansi teks-teks sebagai sentra kajian Islam dengan merujuk kepada sumber-sumber suci [*pristine source*] dalam Islam, terutama al-Qur'an dan al-Hadis. Pendekatan ini sangat penting untuk melihat realitas Islam normatif yang tertulis baik secara eksplisit maupun implisit.

Selain ajaran tauhid sebagai pilar utama dalam Islam, ibadah *mahdah* [dimensi vertikal] merupakan bagian dari Islam normatif yang ketentuan hukumnya sudah diatur secara jelas dalam kedua teks suci tersebut. Ibadah *mahdhah* tidak memerlukan ijtihad untuk mencari penafsiran lebih jau, namun ia hanya perlu diamalkan. Dalam bahasa ritualnya, ia sering disebut sebagai *arkan al-Islam* yang meliputi syahadat, shalat, puasa, zakat, dan ibadah haji bagi yang mampu. Bukan hanya *arkan*

al-Islam yang membentuk Islam normatif, kesalehan teologis lainnya yang tertuang dalam al-Qur'an dan al-Hadis juga sering menjadi rujukan utama ibadah dalam Islam dan, dengan begitu bisa dilihat dengan pendekatan pertama ini.

Dalam prakteknya, pendekatan tekstual ini barangkali tidak menemui kendala yang berarti ketika dipakai untuk melihat dimensi Islam normatif yang bersifat *qath'i* sebagaimana tersebut di atas. Persoalan aru muncul ketika pendekatan ini dihadapkan pada realitas ibadah umat Islam yang tidak tertulis secara eksplisit, baik di dalam al-Qur'an maupun al-Hadits, namun kehadirannya diakui dan, bahkan, diamalkan oleh komunitas Muslim tertentu secara luas. Contoh yang paling terang benderang adalah adanya ritual tertentu dalam komunitas Muslim yang sudah mentradisi secara turun temurun, seperti selametan, tahlilan dan lain sebagainya. Memang cukup dilematis bagi pendekatan tekstual untuk sekedar menjustifikasi bahwa ritual-ritual tersebut merupakan bagian dari ajaran Islam atau tidak.

Fenomena ritual keagamaan yang banyak bercampur dengan tradisi lokal tidak dapat disangkal lagi, kepercayaan dan ritual sinkretik atau *abangan* sangat banyak ragamnya. Banyak peneliti Islam Indonesia, yang memeberikan keterangan tentang Islam yang begitu berbeda dengan karakter Islam Arab.[117]

Fenomena ini juga diamini oleh Martin van Bruinessen, dengan menunjukkan bukti bahwa banyak praktek yang dikategorikan Islam*Abangan* juga ditemukan di belahan lain dunia Islam. Ia membandingkan deskripsi Geertz tentang agama

[117]Mark R. Woodward melakukan penelitian yang amat ekstrem mengenai kehidupan agama dalam masyarakat *urban* di lingkungan kroton Yogyakarta tahun 1989. Penemuan ritual keraton dan praktek keagamaan sinkretik lain yang ditelitinya tidak ditemukan dalam kitab ajaran Hindu, sehingga ia berkesimpulan bahwa pada mulanya mereka bukan asli Hindu. Lihat Mark R Woodward, *Islam Jawa: Kesalesahan Normatif Versus Kebatinan,* [Yogyakarta: LkiS, 1999], h. 3-5

Abangan dengan pengamatan-pengamatan pada kehidupan sehari-hari kaum petani Mesir, pada awal abad ke-19, yang dilakukan oleh studi klasik lain, karya Lane: *Manners and Costums of the Modern Egyptians* [Perilaku dan Kebiasaan Orang-orang Mesir Modern]. Beberapa praktek kurang Islami yang terlihat dalam perilaku keagamaan orang Jawa, telah dikenal juga oleh orang-orang Mesir.[118]

Di samping itu banyak praktek *magic* yang bersumber dari Islam, bahkan tidak diragukan lagi bersumber dari tanah suci (Makkah). Isinya banyak memuat tentang naskah magis populer dan ramalan-ramalan, yang juga dikenal sebagai primbon atau dalam versi yang lebih Islami disebut kitab *mujarobat*, yang diperoleh langsung dari karya-karya penulis Muslim Afrika Utara abad ke-12-13, yang Syeikh Ahmad al-Buni.[119]

Beberapa kepercayaan dan praktek lokal telah menjadi bagian kompleksitas budaya global. Banyak umat Islam kontemporer Indonesia enggan menyebutnya Islami karena mereka menentang konsepsi Islam universal. Namun demikian, lanjut Martin, dalam bebrapa kasus, mereka masuk ke Indonesia sebagai bagian dari perluasan peradaban Islam, meski tidak menjadi tulang punggung Agama Islam, mereka merepresentasikan gerakan awal Islamisasi dan adalah keliru jika dikatakan bahwa Islamisasi adalah gerakan sekali jadi, melainkan merupakan suatu proses yang dimulai sejak abad ke-13 sampai 15 H.[120]

---

[118]Martin van Bruinessen, "Global and Local in Indonesian Islam" dalam Southeast Asian Studies [Kyoto] vol. 37, No.2, 1999, h. 46-63, artikel ini juga dapat diakses melalui http://www.let.uu.nl/-Martin.vanbruinessen/personal/publication/Global

[119]Dalam catatan al-Buni, *Syams al-Ma'arif,* sebuah kitab yang cukup populer di Indonesia. Banyak kitab yang sering disebut *mujarobat* yang secara sederhana disadur dari kitab *Syams al-Ma'arif*. Martin van Bruinesse, *Kitab kuning,* [Bandung: Mizan, 1989], h.

[120]Martin van Bruinessen, "Global ad Local ...http://www.let.uu.nl/-Martin.

Untuk menjawab persoalan di atas, barangkali pendekatan yang diajukan Mark. R. Woodward dalam menjawab disparitas distingtif antara Islam normatif dengan Islam lokal dapat diajukan. Pendekatan ini disusun secara kronologis atas empat[121] unsur dasar, yaitu:

Pertama, Islam universalis. Penempatan Islam universalis di lakukan di awal karena di dalamnya tercakup ajaran-ajaran Islam yang secara *qoth'i* sudah digariskan di dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Masuk dalam kategori ini adalah tauhid, *arkan al-Islam,* dan kredo religius lainnya yang bersifat *taken for granted*. Terhadap kategori ini, umat Islam pada umumnya sepakat meyakininya sebagai *ultimate truth* yang tidak memerlukan elaborasi [*ta'wil*] lebih jauh.

Kedua, Islam esensialis. Penggunaan terma esensialis ini pada awalnya dipinjam oleh Qoodward dari Richard C. Martin untuk menunjukkan modus praktik-praktik ritual yang sekalipun tidak didelegasikan secara eksplisit oleh teks-teks universalis, namun secara luas diamalkan oleh umat Islam atas dasar justifikasi substansial dari semangat kedua sumber suci tersebut. Masuk dalam kategori ini adalah upacara tahunan Maulid Nabi Muhammad SAW., bacaan-bacaan zikir yang diamalkan oleh halaqah-halaqah sufi, juga modus-modus ritual yang secara mentradisi dipraktikkan untuk memuliakan para wali, ziarah ke tempat-tempat suci, serta tradisi slametan, tahlilan yang tersebar luas di negara-negara Muslim, seperti India, Malaysia, Pakistan, dan Indonesia. Dengan demikian, Islam esensial merupakan katagori Islam yang sangat inklusif.

*Ketiga,receiverd*Islam. Secara harfiah, *receiverd* Islam bisa diterjemahkan sebagai Islam yang diterima atau dipahami.

---

vanbruinessen/personal/publication/Global

[121]Lebih lanjut lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa* ..., h. 10-22.

Woodward secara jujur tidak menghadirkan deskripsi yang memuaskan tentang kategori ketiga ini. ia hanya menyebut bahwa *receiverd*Islam menjadi jembatan antara kategori universalis dan esensialis dengan Islam lokal. Lebih jauh ia menambahkan bahwa contoh konkrit dari kategori ini adalah dominasi ajaran sufi yang mempengaruhi perkembangan Islam lokal di Jawa dan Lombok. Islam jenis ini bersifat dinamis; ia berubah seiring dengan pengetahuan atau penafsiran terhadap teks-teks esensialis.

Keempat, Islam lokal. Islam lokal bisa didefinisikan sebagai seperangkat teks tertulis, tradisi oral atau ritual yang kehadirannya tidak dikenal di daerah asal turunya Islam [Mekkah]. Menurut Woodward, naskah-naskah atau tradisi mistik kejawen merupakan contoh paling jelas adanya Islam jenis ini serta merupakan implikasi logis sebagai hasil interaksi antara kebudayaan lokal dan *receiverd* Islam.

Berdasarkan elabolasi yang diberikan oleh Woodward di atas, ada kesan bahwa pendekatan tekstual terkesan tidak memiliki batasan yang jelas untuk membedakan mana yang disebut "Islami" dan mana yang tidak. Justru dari sini muncul kesan seolah-olah pendekatan ini dapat diaplikasikan di wilayah mana saja sepanjang masih dalam lingkup ritual Islam. Ketidakjelasan batasan mengenai Islam ini bisa jadi merupakan kelemahan pendekatan tekstual bisa juga merupakan keistimewaannya.

Selanjutnya, kehadiran pendekatan kontekstual penting untuk memahami Islam dalam konteks ruang dan waktu. Pendekatan ini pertama kali dipopulerkan oleh D. Eickelman yang merupakan perangkat komplementer yang dapat menjelaskan motif-motif kesejarahan dalam ritual Islam untuk memperkuat asumsi bahwa Islam merupakan entitas komprehensif yang melingkupi elemen normatif dan elemen praksis. Dalam

memahami fenomena ritual lokal dalam Islam, maka teori-teori sosio kultural berikut ini menjadi bagian penting dari pendekatan kontekstual, antara lain:

Pertama, teori fungsional. Teori ini dikembangkan oleh Bronislaw Malinowski[122] yang mengasumsikan adanya hubungan dialektis antara agama dengan fungsinya yang diaplikasikan melalui ritual. Secara garis besar, fungsi dasar agama diarahkan kepada sesuatu yang supranatural atau, dalam bahasa Rudolf Otto, *"powerfull other"*. Partisipan yang terlibat dalam sebuah ritual bisa melihat kemanfaatan agama sebagai sarana meningkatkan hubungan spiritual dengan tuhan, karena pada dasarnya manusia secara naluriah memiliki kebutuhan spiritual.

Dengan demikian, teori fungsional melihat setiap ritual dalam agama memiliki signifikansi teologis, baik dari dimensi psikologis maupun sosial. Aspek-aspek teologis dari sebuah ritual keagamaan seringkali bisa ditarik benang merahnya dari simbol-simbol religius sebagai bahasa maknawiah. Pemaknaan terhadap simbol-simbol keagamaan tersebut sangat bergantung kepada kualitas dan arah performa ritual serta keadaan internal partisipan sehingga sebuah ritual bisa ditujukan untuk "memuaskan" kebutuhan spiritual.

Dalam konteks sosiologis, sebuah ritual juga merupakan manifestasi dari apa yang disebut oleh Dukheim sebagai "alat memperkuat solidaritas sosial" melalui performa dan pengabdian. Tradisi slametan merupakan contoh paling konkret dari ritual jenis ini sebagai alat untuk memperkuat keseimbangan masyarakat [*social equilibium*], yakni menciptakan situasi rukun-setidaknya- di kalangan para partisipan. Kalangan fungsionalis

[122]Lihat lebih lanjut Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion,* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1954)

yang mengakui asumsi ini adalah Clifford Geertz, James Peacock, Robert W. Hefner, Koentjaraningrat, dan masih banyak lagi.

Pendek kata teori fungsional melihat fungsi ritual [agama] dalam kontekss yang lebih luas, baik dalam konteks spiritual maupun eksistensi kemanusiaan. Ia bisa dipahami sebagai sebuah jawaban terhadap pertanyaan mengapa ritual [agama] itu ada atau diadakan. Jawaban tersebut tentu saja muncul karena umat Islam membutuhkannya sebagai perangkat untuk mendapatkan berkah suci dari Tuhan.

Kedua, Rite de Passage. Secara harfiah, teori yang dikembangkan oleh Arnold Van Gennep[123] ini bisa diartikan sebagai "ritual penahapan" yang menandai perpindahan status seseorang dari yang satu ke yang lain, baik merupakan perubahan status sosial maupun transformasi spiritual. Ritual jenis ini melibatkan perubahan, baik status eksternal maupun internal, rekonfirmasi sebuah kondisi sebagaimana yang diharapkan tetapi belum sempat dialami atau diartikulasikan dalam hidup seseorang.

Sejalan dengan perspektif *Rite de Passage* di atas, *slametan* dan tradisi *tahlilan* bisa juga dipahami sebagai ritual yang menandai perpindahan status seseorang sepanjang hidupnya mulai dari kelahiran, aqiqah, khitan, perkawinan, dan kematian. Setiap tahapan dalam hidup manusia menandai perubahan status sosial dari yang satu ke yang lain. sebagai contoh, ritual perkawinan menandai prubahan status sosial dari masa lajang menuju masa keluarga; ritual kematian menandai perpindahan status manusia dari alam duni ke alam barzah dan seterusnya.

Ketiga, teori struktural. Teori ini dikembangkan oleh Claude Levi-Strauss sebagai seorang pelopornya. Ritual dalam sebuah ajaran agama diasumsikan memiliki hubungan struktural dengan

[123]Arnold van Gennep, *Les Rites de Passage,* (Chicago: University of Chicago Press, 1960)

mitos-mitos lokal tertentu. Terlepas dari persoalan orisinalitas antara mitos dengan ritual, pendekatan ini melihat keduanya memiliki hubungan resiprokal; mitos eksis pada tataran konsepsi dan ritual pada tataran aksi atau "homology", dalam bahasa Levi-Strauss. Dengan demikian, strukturalisme melihat ritual sebagai bagian dari sebuah *logical order* dalam bangunan sistem kultural; ia mengikuti struktur formal dari sebuah sistem tertutup. Dalam konteks ini, teori *model of* [model dari] dan *model for* [model bagi] Geertz bisa diterapkan untuk lebih memperjelas perspektif teori ini. Jika Levi-Strauss melihat mitos dan ritual bisa saling berganti posisi ke satu sama lain, Geertz melihat mitos sebagai wujud dari teori *model of* sebagai ritual dan ritual sendiri menjadi *model for*-nya mitos.[124]

Berdasarkan elaborasi di atas dapat disimpulkan bahwa dalam konteks diskursus keIslaman, pendekatan tekstual merupakan pilihan prioritas yang kehadirannya tidak bisa ditawar-tawar lagi. Ia merupakan *conditio sine quanon* dalam rangka melihat wajah Islam dari sumber-sumber teks suci, terutama al-Quran dan al-Hadits. Selanjutnya eksistensi teks-teks yang ditulis oleh intelektual atau 'ulama kenamaan di bidang tertentu dalam Islam juga tidak kalah pentingnya, terutama ketika ditemukan justifikasi dari kedua teks suci tersebut terhadap sebuah ritual.

Masih dalam aras yang sama pendekatan tekstual ini dikenal juga sebagai pendekatan *Bayani* (penerapan analisis tekstual). Pendekatan ini asumsinya diharapkan dapat menggali landasan normatif al-Qur'an dan al-Hadits yang berkaitan dengan wacana agama dan budaya lokal, serta dapat mengungkapkan makna teks normatif sehingga dapat memberikan kerangka relatifitas-kepastian hukum. Legitimasi normatif tekstual di atas, sangat dibutuhkan setidaknya justifikasi keyakinan keagamaan dalam

[124]Masdar Hilmy, "Problem ... http://www.geocities.com/HotSprings/6774/p-6.html

menerima dan mengadaptasi serta mengakomodasi budaya lokal.

Namun pendekatan *Bayani* saja tidak cukup karena terkadang dalam teks al-Qur'an dan al-Hadits tidak ada penjelasan secara langsung. Oleh karena itu diperlukan pendekatan atau perspektif lain yang lebih bersikap terbuka, luwes dan toleran yaitu pendekatan *Burhani* dan *Irfani*. Melalui pendekatan *Burhani* [penerapan analisis rasional filosofis] dan *Irfani* [analisis konteks: historis sosio antropologis dan politis-ideologis]; diharapkan selain dapat mengungkapkan konteks dari sebuah risalah keagamaan, juga dapat mengungkapkan realitas sejarah dari sebuah tradisi dan budaya lokal, baik genealogi pemikiran nilai-nilai spiritualis dan religiusitasnya maupun filosofis, *local wisdom* [kearifan lokal] serta visi pencerahan dan kritik sosialnya.

Dengan demikian, kehadiran kajian tekstual (*Bayani*) akan lebih berbobot bila klaim-klaimnya bisa ditopang oleh kajian-kajian kontekstual (*Burhani* dan *irfani*), bukan untuk mencari klaim sepihak, melainkan untuk menempatkannya secara proposional dan komprehensif. Pendekatan kontekstual ini bisa dipakai untuk melihat nuansa "lain" dari wajah Islam dengan tanpa mereduksi makna keIslaman seorang Muslim. Pendekatan ini diperlukan sekedar utuk memperkuat asumsi bahwa di dunia ini tidak hanya berlaku satu versi saja, melainkan banyak versi yang menggambarkan tentang Islam. Karena itu, sikap yang terjebak ke dalam kubangan *truth claim* apologetik bisa dihindarkan.

Sebagai pranata lokal, Islam bagi komunitas Islam di Gumi Sasak Lombok tidak dapat lepas dari hukum adat, karena jauh sebelum Islam masuk ke Lombok, adat atau hukum adat telah bersemi sebagai perwujudan budaya lokal suku Sasak. Kemudian adat memperoleh kesahihannya setelah Islam menjadi keyakinan

mayoritas suku bangsa ini, dan dalam pengertian pengertian ini dapat dikatakan bahwa adat dan ajaran Islam merupakan satu kesatuan sebagai tata nilai tunggal yang dirumuskan dalam terminologi "adatgama".[125] Artinya ada suatu dialektika antara hukum adat dan hukum Islam, dan pada gilirannya merasuki hampir semua aspek komunitas, memberikan batasan-batasan mana yang boleh dan mana yang dilarang. Apabila terdapat perbedaan adat dengan nilai-nilai Islam, seperti praktek dan ritual adat *Wetu Telu*, makayang berlaku adalah prinsip-prinsip kebenaran mutlak dari agama Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah.

Pemahaman ini memberikan pengertian bahwa apabila prinsip-prinsip adat ingin tetap dipertahankan, maka ia harus menyesuaikan diri dengan ajaran agama, dan konsep inilah menurut paham suku Sasak disebut sebagai *adat liur gama,* bahwa adat dapat berlaku dan dijadikan pedoman dalam kehidupan bila sudah bersandar kepada agama, atu senada dengan falsafat ada Minangkabau, yang menyatakan: "Adat basandi syara' dan syara' besandi kitabullah".[126]

Hukum Islam dalam penerimaannya terhadap hukum adat selalu melakukan koreksi terhadap sistem pranata tersebut, kemudian baru dijadikan landasan kehidupan seharai-hari masyarakat. Konsep ini jelas berbeda dengan teori *receptie* dari Snouck Hurgronje yang mengatakan bahwa hukm Islam itu baru memiliki kekuatan sebagai hukum apabila sudah diterima oleh hukum adat.[127]

---

[125]Idrul Abdullah, *Op. Cit.,* h. 126.

[126]Abdul Aziz Dahlan, [ed.], *Ensiklopedi Hukum Islam,* [Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996], h.21.

[127]Teori ini dikenal dengan *theory receptio*, untuk kajian tentang tema ini secara lebih komperehensif, lihat Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat,* [Jakarta: INIS, 1998], h. 27-49.

Sejalan dengan pandangan di atas, maka parameter yang digunakan untuk menyeleksi apakah adat itu sesuai atau tidak dengan nilai-nilai Islam adalah dengan melihat apakah perilaku adat itu memberikan banyak kemaslahatan atau kemudharatan, maka adat dapat dinilai sesuai dengan norma agama dan sebaliknya apabila lebih banyak mudharatnya, maka adat tersebut menjadi tidak berlaku dan tidak dapat diterima.

Atas dasar itu kemudian para ahli hukum Islam memformulasikan kaidah huku: *al-'adah muhakkamah*. Selanjutnya mereka juga mengkualifikasikan peran adat dengan berbagai macam persyaratan agar tetap valid menjadi bagian dari hukum Islam, di antara kualifikasi itu adalah: (1) Adat harus secara umum dipraktekkan oleh masyarakat jika memang adat tersebut dikenal secara luas oleh semua anggota lapisan masyarakat; (2) Adat harus berupa suatu kebiasaan yang sedang berjalan dalam masyarakat pada waktu adat akan dijadikan sebagai hukum; (3) Adat harus dipandang tidak sah *ab intio* jika adat tersebut bertentangan dengan ketentuan yang eksplisit dari al-Qur'an dan al-Hadits; dan (4) Dalam hal perselisihan, adat akan dipakai hanya ketika tidak ada penolakan yang eksplisit sifatnya ntuk menggunakan adat dari salah satu pihak yang terlibat.[128]

Makna hukum adat pada setiap daerah memilki keanekaragaman, penafsiran, maupun manifestasi yang berbeda. Ekspresi adat tidak sama dan bervariasi di setiap komunitas kedaerahan Indonesia, seperti diungkap Hefner,[129] istilah adat itu sendiri memiliki berbagai macam makna regional. Dengan demikian, keragaman adat merupakan simbol perbedaan-perbedaan kultural, dan kebanyakan komunitas etnik seringkali

[128]*Ibid.,* h. 25.

[129]Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam,* [New Jersey: Princeton University Press, 1985], h. 33.

memberikan pembenaran kepada adat sebagai identitas khas mereka.

C. Jalan Baru Islam Nusantara

Dialektika Islam dengan realitas kehidupan sejatinya merupakan realitas yang terus menerus menyertai agama ini sepanjang sejarahnya. Sejak awal kelahirannya, Islam tumbuh dan berkembang dalam suatu kondisi yang tidak hampa budaya. Realitas kehidupan ini –diakui atau tidak—memiliki peran yang cukup signifikan dalam mengantarkan Islam menuju perkembangannya yang aktual sehingga sampai pada suatu peradaban yang mewakili dan diakui oleh masyarakat dunia.

Aktualisasi Islam dalam lintasan sejarah telah menjadikan Islam tidak dapat dilepaskan dari aspek lokalitas, mulai dari budaya Arab, Persi, Turki, India sampai Melayu. Masing-masing dengan karakteristiknya sendiri, tapi sekaligus mencerminkan nilai-nilai ketauhidan sebagai suatu unity sebagai benang merah yang mengikat secara kokoh satu sama lain. Islam sejarah yang beragam tapi satu ini merupakan penerjemahan Islam universal ke dalam ralitas kehidupan umat manusia.

Gagasan Islam pribumi, secara genealogis, diilhami oleh gagasan pribumisasi Islam yang pernah dilontarkan oleh Abdurrahman Wahid pada paruh akhir tahun 80-an. Dalam "pribumisasi Islam" tergambar bagaimana Islam sebagai sebuah ajaran yang normatif berasal dari Tuhan yang diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Bagi Abdurrahman Wahid, Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah adalah tercerabutnya kita dari akar budaya kita sendiri. Lebih jauh, Arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan. Pribumisasi bukan sebagai upaya menghindari timbulnya perlawanan dari

kekuatan-kekuatan budaya setempat, akan tetapi justru agar budaya itu tidak hilang. Karena itu, inti pribumisasi Islam adalah bukan untuk melakukan polarisasi antara agama dan budaya, sebab polariasi demikian memang tidak terhindarkan.[130]

Pribumisasi Islam ini, sejatinya mengambil semangat yang diajarkan oleh Wali Songo dalam dakwahnya ke wilayah nusantara sekitar abab ke-15 dan ke-16 di pulau Jawa. Dalam konteks ini Wali songo telah berhasil memasukkan nilai-nilai lokal dalam Islam yang khas Indonesia. Kreativitas ini mlahirkan gugusan baru bagi nalar Islam Indonesia yang tidak harfiah dan tekstual meniru Islam di Arab. Tidak ada nalar Arabisasi yang melekat dalam penyebaran Islam awal di Nusantara. Hal ini tentu saja berbeda dengan apa yang telah dilakukan pada masa selanjutnya, yakni abad ke-17 oleh Abdurrauf al-Sinkili dan Muhammad Yusuf al-Makasari yang lebih bercorak purifikasi dalam pembaruan Islam.

Wali Songo justru mengakomodasikan Islam sebagai ajaran agama yang mengalami historisasi dengan kebudayaan. Misalnya, apa yang dilakukan oleh Sunan Bonang dengan menguhan gamelan Jawa yang saat itu kental dengan estetika Hindu menjadi bernuansa zikir yang mendorong kecintaan pada kehidupan transendental. Tembang "tombo ati" adalah salah satu karyanya. Lebih jauh dalam pentas pewayangan Sunan Bonang mengubah lakon dan memasukkan tafsir-tafsir kahs Islam.

Oleh karenanya, Islam Nusantara sebagai jawaban dari Islam otentik mengandaikan tiga hal. *Pertama,* Islam Nusantara memilki sifat kontekstual, yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbedaan wilayah menjadi kunci untuk menginterpretasikan

[130]Abdurrahma Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan,* [Jakarta: Desantara, 2001], h. 111

ajaran. Dengan demikian, Islam akan mengalami perubahan dan dinamika dalam merespons perubahan zaman. *Kedua,*Islam Nusantara bersifat progersif, yakni kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman terhadap penyimpangan terhadap ajaran dasar agama (Islam), tetapi dilihat sebagai pemicu untuk melakukan resposn kreatif secara intes. *Ketiga,* Islam Nusantara memiliki karakter membebaskan. Dalam pengertian, Islam menjadi ajaran yang dapat menjawab problem-problem kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbedaan agama dan etnik. Dengan demikian, Islam tidak kaku dan rigid dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang selalu berubah.

Dalam konteks inilah, Islam Nusantara ingin membebaskan puritanisme, otentifikasi, dan segala bentuk pemurnian Islam sekaligus juga menjaga kearifan lokal tanpa menghilangkan identitas normatif Islam. Karena itulah, Islam Nusantara lebih berideologi kultural yang tersebar (*spread cultural ideology*), yang mempertimbangkan perbedaan lokalitas ketimbang ideologi kultural yang memusat, yang hanya mengakui ajaran agama tanpa interpretasi. Sehingga dapat tersebar di berbagai wilayah tanpa merusak kultur lokal masyarakat setempat. Dengan demikian, tidak akan ada lagi praktik-praktik radikalisme yang ditopang oleh paham-paham keagamaan eksrem, yang selama ini menjadi ancaman bagi terciptanya perdamaian.[131]

Selanjutnya dengan mempertimbangkan situasi-situasi sosio-historis yang melungkupi nash al-Qur'an ketika turun, maka dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan dialektis antar teks al-Qur'an dan realitas budaya. Karena sifatnya yang selalu berdialektika dengan realitas itulah, maka tradisi keagamaan dapat berubah sesuai dengan konteks sosial dan kulutral suatu masyarakat. Islam adalah sebuah gerakan yang

[131]Khamami Zada, "Islam Pribumi ..., dalam Tashwirul Afkar, Edisi No. 14 tahun 2003

membuka dan memberi harapan kepada semua kelompok sosial, baik agama, kelas, etnik, dan jender yang hidup di dalam wilayah sosio kultural tertentu untuk meneguhkan identifikasi diri mereka kepada lokalitasnya secara kritis, mengeloloa perbedaan-perbedaan yang muncul sebagai konsekuensinya dan mengarahkan berbagai kelompok-kelompok yang berbeda tersebut untuk selalu melihat cita-cita yang lebih jauh untuk pemenuhan ketinggian harkat kemanusiaan mereka sendiri.[132]

Dalam aksinya, Islam pribumi selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat, di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum-hukum inti dalam agama. Sementara ajaran-ajaran inti Islam itu dilahirkan di dalam kerangka untuk memberikan kontrol konstruktif terhadap penyimpangan-penyimpangan lokalitas yang terjadi. Terhadap tradisi lokal yang mempraktekkan pola-pola kehidupan zholim, hegemonik, tidak adil, maka Islam pribumi akan melancarkan kritiknya. Sedangkan terhadap tradisi lokal yang memberikan jaminan keadilan, dan kesejahteraan pada lingkungan masyarakatnya, maka Islam pribumi akan bertindak sangat apresiatif. Bahkan, tradisi lokal yang *adi luhung* [*urf shahih*] dalm pandangan Islam pribumi, memiliki semacam otoritas untuk *mentaksis* sebuah teks nash. Sebagai ilustrasi, bagaimana sebuah tradisi yang bersifat propan oleh para ulama kemudian diberi semacam wewenang untuk *mentaksis* sebuah teks yang dipandang berasal dari Tuhan, Disebutkan bahwa tradisi masuk dalam deretan dalil-dalil *istimbath* hukum Islam [*al-'Adah al-Muhakkamah*].

Dalam tataran tersebut menarik juga memperhatikan sebuah kaidah fiqh bahwa apa yang terhampar dalam tradisi, tidak kalah maknanya dengan apa yang dikemukakan oleh teks; *al-Tsabit bi*

[132]M. Jadul Maulana, "Syariat [Kebudayaan] Islam: Lokalitas dan Universalitas", *makalah belajar Islam Transformatf dan Toleran*, [Yogyakarta: LkiS, 2002]

al-'Urf ka al-Tsabit bi al-Nash. Kaidah ini menggambarkan bahwa betapa para ulama telah memberikan apresiasi yang begitu tinggi terhadap tradisi. Tradisi tidak dipandang sebagai unsur "rendah" yang tak ternilai, melainkan dalam spasi tertentu diperhitungkan sebagai sederajat dengan teks agama sendiri.

Dengan *platform* pemikiran ini, maka wajar jika sejumlah para pakar ushul fiqh menyatakan bahwa mengetahui setting sosial historis Arab dari terbentuknya sebuah ketentuan agama seperti yang terpantul dalam teks suci menjadi sangat urgen dan signifikan. Al-Syathibi dalam *al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syaria'ah,* meyatakan bahwa mengetahui kondisi sosial masyarakat Arab, sebagai lokus awal turunnya al-Qur'an dan situasi ketika sebuah ayat turun merupakan salah satu persyaratan yang mesti dimiliki oleh seorang mufassir.[133] Dengan statemen ini sesungguhya al-Syathibi ingin mengatakan bahwa aspek-aspek yang perlu dipertimbangkan dalam menguak maksud sebuah teks bukan hanya dari sudut gramatika, melainkan juga harus mencakup pengetahuan tentang keadaan sosiokultural yang hidup dalam masyarakat tatkala berlangsungnya era pewahyuan al-Qur'an.

Dengan demikian, maka deperlukan sebuah upaya yang lebih dari sekedar mengenali, yaitu kategorisasi mana-mana ayat yang universal dan mana yang lokal-partikular terasa penting. Hal ini juga berlaku terhadap hadits. Terhadap ayat atau hadits khas lokal Arab, sangat tidak bijaksana kalau kita mencangkoknya begitu saja untuk diterapkan di Indonesia.

Para pakar hukum Islam melihat prinsip-prinsip hukum Islam sebagai salah satu hukum Islam yang bersifat sekunder, dalam arti ia diaplikasikan hanya ketika sumber-sumber primer tidak memberikan jawaban terhadap masalah masalah yang muncul.

---

[133]Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah,* [Beirut: Dar al-Fikr, t.th], juz II, h. 348.

Para juris muslim mempunyai pendapat yang berbeda-beda tentang masuknya adat ke dalam hukum Islam, tetapi mereka sampai kepada suatu kesimpulan yang sama, bahwa prinsip-prinsip adat merupakan alat yang efektif untuk membangun hukum. Dalam hal ini Abu Hanifah memasukkan adat sebagai suatu pondasi dar prinsip *Istihsan*.

Sarakhsi dalam kitab *Mabsuth* mengatakan bahwa Abu Hanifah menginterpretasikan makna aktual dari suatu adat sesuai dengan makna yang secara umum dipakai dalam masyarakat, namun keberlakuan itu ditolak jika bertentangan dengan *nash*.[134] Sementara Imam Malik percaya bahwa aturan –atuaran adat dari suatu negeri harus dipertimbangkan dalam memformulasikan suatu ketetapan, walaupun ia memandang adat penduduk Madinah sebagai suatu variabel yang paling otoritatif dalam teori hukumnya. Tidak seperti fuqaha Hanafi dan Maliki yang memandang signifikansi sosial dan politik dari adat dalam proses penciptaan hukum, Imam Syafi'i dan Ahma Ibn Hambal tampaknya tidak begitu memperhatikan dalam keputusan mereka. Namun begitu, bukti adanya *Qaul Jadid* Syafi'i yang dikompilasikan setelah ia sampai di Mesir, dan dikontraskan denga *Qaul Qodim*-nya yang dikompilasikan di Irak, merefleksikan adanya pengaruh dari tradisi adat pada kedua negeri yang berbeda. Sementara penerimaan Ahmad Bin Hambal terhadap hadits *dlo'if*, ketika ia mendapatkan hadits tersebut bersesuaian dengan adat setempat,[135] juga memberikan bukti bahwa prinsip adat pada kenyataannya tidak pernah dikesampingkan oleh para para Mujtahid (juris Muslim) dalam usahanya untuk membangun hukum Islam.

---

[134]Muhammad ibn Ahmad al-Sarakhsi, *al-Mabsut,* [Kairo: Matba'ah al-Sl-Sa'adah, 1331 H], jilid 9, hal. 7

[135]Ibn Qudamah, *al-Mighni,* jilid 6 [Kairo: Dar al-Manar 1947], h. 485.

Imam Malik memasukkan adat sebagai pondasi dari doktrin *Maslahah al-Mursalah*. Lebih jauh, ia memandang bahwa praktek adat masyarakat Madinah sebagai konsensus pendapat umum yang mencukupi untuk digunakan sebagai sumber hukum ketika tidak ada teks yang eksplisit.

Dengan format ini, Islam pribumi tidak perlu memberikan vonis apapun terhadap sejumlah keyakinan teologis yang menjadi pegangan masyarakat lokal. Oleh karena itu, kata *musyrik, kafir, murtad, mubtadi'* [pelaku *bid'ah*] tidak dikenakan lagi. Kesadarn Islam pribumi ini berdasar pada anggapan bahwa kekaffahan merupakan suatu proses yang tidak pernah benar-benar murni. Sebagai sebuah proses, keberIslaman tidak dapat dipaksakan langsung terwujud; dan sebagai sesuatu yang tidak pernah murni keberIslaman dipandang sebagai hasil dari pergulatan antara kemestian dan kenyataan ruang dan waktu. Pengakuan terhadap tradisi lokal dan kemungkinan sumbangan yang dapat diberikan tradisi lokal terhadap Islam merupakan kearifan yang ditekankan dalam Islam pribumi. Jika tidak, yang akan terjadi adalah membasmian antara satu dan yang lain; dan ini pasti kontraproduktif bagi kelangsungan agama itu sendiri.[136]

Situasi kontraproduktif itu dalam anyak hal telah dialami dan dirasakan, pertentangan satu paham agama dengan agama lain atau dengan tradisi lokal membuat agama disibukkan oleh urusan-urusan konsepsi dan melupakan tugasnya sebagai sumber praksis pembebasan sosial. Jangan-jangan "kelumpuhan" agama dalam memberi arah bagi kehidupan masyarakat Indonesia bermula dari pengingkaran agama terhadap kearifan tradisi lokal.

[136]M. Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" dalam *Tashwirul Afkar,* edisi No. 14 Th. 2003

Wacana Islam*Wetu Telu* dalam hal ini dapat diletakkan dalam kerangka Islam pribumi atau Islam kultural, yaitu proses penghargaan pada tafsir lokal terhadap ajaran Islam dalam manifestasi kehidupan. Penghargaan ini dapat dipahami jika memandang kebudayaan sebagai sumber nilai yang dimaknai dengan tindakan konkret di ruang sosial. Sebagai sumber bagi tindakan, nilai-nilai dalam tradisi atau agama bukanlah nilai yang murni, namun selalu diuji dalam kemampuannya menghadapi persoalan kehidupan. Dalam pengujian itu nilai-nilai tradisi dan agama dapat terus berubah, dinamis, dan bersifat sementara.

Selalu ada hubungan timbal balik antara subjek pelaku dengan struktur objektif atau kebudayaan [sebagai seluruh pengetahuan yang diwariskan dari generasi ke generasi dalam bentuk simbolik]. Dalam hubungannya dengan pelaku ini, simbol-simbol agama atau tradisi ditentukan oleh kesediaan pelaku dalam mempergunakannya dan bagaimana si pelaku mempergunakannya bergantung pada kepentingan dirinya dalam ruang dan waktu. Si pelaku selalu memiliki pilihan untuk mempergunakan satu simbol di antara simbol-simbol yang lain secara pragmatis. Dengan cara ini keberbedaan antara nilai tradisi dan agama dapat dikawinkan atau dikomunikasikan karena perpisahan antara keduanya akan menghasilkan kontraproduktif bagi keduanya.

Di sinilah fungsi dialog dibutuhkan, yaitu sebuah dialog yang tidak hanya memunculkan kelebihan masing-masing sambil merendahkan nilai yang lain, tetapi sebuah dialog yang sanggup menciptakan ruang hteroglosia, bersuara majemuk. Dialog bukan hanya percakapan bahkan juga pertemuan dua pikiran dan hati mengenai persoalan bersama, dengan komitmen bersama yang tujuannya agar setiap partisipan dapat belajar dari yang lain, sehingga dapat berubah dan berkembang. "Berubah"

artinya dialog dilakukan secara terbutka, jujur dan simpatik dapat membawa pada kesepahaman [*mutual understanding*], sehingga segala prasangka, streotip, dan celaan dapat dieliminir. Selanjutnya dikatakan "tumbuh", karena dialog mengantarkan setiap partisipan memperoleh informasi, klarifikasi dan semacamnya secara berimbang serta dapat mendiskusikannya secara terbuka dan tulus. Dialog merupakan pangkal pencerahan nurani dan akal pikiran [*tanwir al-qulub wa al-uqul*] menuju kematangan cara beragama yang menghargai kelainan [*the otherness*]. Dengan demikian, paradigma dan system nilai *sawa'* adalah menyangkut cara manusia melakukan perjumpaan dengan dan memahami diri sendiri dan dunia lain [*the others*] pada tingkat terdalam [*from within*], membuka kemungkinan-kemungkinan untuk menggali dan menggapai selaksa makna fundamental secara individual dan kolektif dengan berabagai dimensinya.[137]

Islam Nusantara dapat dipahami jika secara rela menjadikan Islam sebagai salah satu bagian dari ruang heteroglosia yang secara alamiah membutuhkan yang nilai dari tradisi lain demi pengayaan dan pendewasaan dirinya. Sebaliknya, tradisi adat juga dapat menerima Islam sebagai sebuah cermin bagi pengembangan dirinya ke arah yang lebih baik.

Berdasarkan elaborasi ini, maka dalam konteks ini, artikulasi Islam Nusantara diharapkan mampu melakukan secara simultan langkah invensi dan inovasi sebagai upaya kreatif untuk menemukan, merekonsiliasi, dan mengkomunikasikan serta menghasilkan konstruksi-konstruksi baru.[138]

---

[137]Zakiyuddin Bidhawy, *Membangun Sikap Multikulturalis perspektif Teologi Islam,* Makalah pada Halqah Tarjih: Menuju Muslim Berwawasan Multikultural,

[138]Zainul Milal Bizawie, "Dialektika tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam", dalam *Tashwirul Afkar,* Edisi No. 14 tahun 2003.

Konstruksi tersebut tidak harus merupakan pembaruan secara total atau kembali ke tradisi leluhur masa lalu secara total pula, namun pembaruan yang dimaksud di sini adalah pembaruan terbatas sesuai dengan prinsip *al-'Adah Muhakkamah*. Jadi, sebuah invensi dalam konteks pribumisasi Islam tidak dimaksudkan menemukan tradisi atau autentisitas secara literal, melainkan bagaimana tradisi-tradisi lokal itu menjadi sesuatu yang dapat berdialektika dan dimodifikasi ulang sesuai dengan konteks dimensi ruang dan waktu [*zaman wa makan; time and space*] sesuai dengan kaidah *Taghayyur al-Ahkam bi at-Taghayyur al-Azminah wa al-Amkinah wa al-Ahwal*.

Pribumisasi Islam sebagai bentuk artikulasi Islam Nusantara, dengan demikian merupakan proses yang tidak pernah berhenti mengupayakan berkurangnya ketegangan antara norma agama dan manifestasi budaya. *Wallahu A'lam bi al-Shawab.*

Tuan Guru Saleh Hambali Bengkel lahir pada waktu Isya', hari Jum'at, pada tanggal 7 Ramadhan 1313 H, bertepatan dengan tanggal 21 Februari 1896 M di Desa Bengkel, Kecamatan Labuapi, Kabupaten Lombok Barat. ATuan Guru Bengkel menjadi yatim piatu setelah ditinggal wafat oleh ibunda tercintanya ketika berusia enam bulan setelah kelahirannya. Rupanya Allah mempunyai rencana lain untuk perjalanan hidupnya. Ia pun diambil menjadi anak angkat oleh Amak Rajab (H. Abdullah) yang menjadi Kepala Desa Bengkel pada waktu itu .

Pada tahun 1325 H/1908 M awal mula Tuan Guru Bengkel menetap di Tanah Suci selama 9 (sembilan) tahun kurang tiga bulan setengah untuk menimba ilmu

pengetahuan. Pengembaraan ilmunya mengantarkannya hingga sampai di Madinah. Kebanyakan masa belajarnya dihabiskan di Makkah al-Mukarramah, baik di Masjid al-Haram maupun di rumah-rumah gurunya. Guru-gurunya tidak hanya yang berasal dari Makkah saja, namun dari negeri India sampai dari daerah Tanah Sasak dan Sumbawa. Tuan Guru Bengkel bukan merupakan orang pertama dari Tanah Sasak yang belajar di Tanah Suci, ada beberapa orang sebelumnya, seperti TGH. Umar Kelayu Lombok Timur dan TGH. Amin Pejeruk Ampenan dan beberapa orang lainnya yang berdomisili dan mengajar di Tanah Suci.

Ia pulang kampung pada pertengahan bulan Puasa, tepatnya tanggal 15 Ramadhan 1334 H bertepatan dengan hari Ahad, 16 Juli 1916 M. umurnya pada saat itu adalah 21 (dua puluh satu) tahun dalam hitungan Hijriah. Setelah kepulangannya pada tahun 1916 hingga wafatnya pada tahun 1968.

Tuan Guru Bengkel menelurkan kreativitas intelektualnya semasa hidup adalah dalam rangka menjawab masalah pada zamannya. dan telah menghasilkan puluhan karya dalam bentuk sarh, terjemah, dengan menggunakan bahasa Arab dan Indonesia. Pemikiran Tuan Guru Bengkel

Tuan Guru Bengkel dalam melakukan dakwah secara bertahap. Pembebasan masyarakat Sasak dari kebodohan membaca Al-Qur'an adalah pekerjaan utamanya. Untuk menopang dakwahnya ini, ia secara sadar membuat Perguruan Darul Qur'an wal Hadis. Oleh karenanya, ketika membaca al-Fatihah menjadi rukun shalat dan untuk memahami agama harus merujuk kepada Al-Qur'an, saat itu pula Tuan Guru Bengkel memandang perlu adanya kitab panduan belajar Al-Qur'an dan menulisnya dalam bahasa Arab Melayu dengan judul Hidāyah al-Atfāl fī Tajwīd Kalām Allāh al-Muta'āl. Yakni, sebuah kitab dengan metode modern (tanya jawab) pada saat itu sehingga mudah dipahami sebagaimana yang dikomentari oleh Abdul Hamid bin Sulaiman, Mustafa Bakri al-Bukhari dan Muhammad Rais Sukarbele.

Setelah hari Senin, tanggal 20 Agustus 1968 M/25 Jumada al-Ula 1388 H yang merupakan pertemuan terakhirnya dengan para santri dan masyarakat, sekitar jam 07.30 tepat ketika matahari dari timur mulai menampakkan diri dan menghangatkan semesta, ia dipanggil ke hadirat Allah swt. Pada hari Sabtu (hari setelah hari Jum'at ia dilahirkan) tanggal 7 September 1968 M bertepatan dengan tanggal 13 Jumada al-Akhirah 1388 H. [12]

Pada hari Sabtu itu juga, waktu sore jam 17.00, jenazah Tuan Guru Bengkel dimakamkan tepatnya di depan Masjid Jami' M. Shaleh Hambali yang sekarang. Bertindak sebagai pembaca talqīn adalah TGH. Ibrahim Khalidi, Kediri, Lombok Barat, Pimpinan Ponpes Islahuddin dan yang menyampaikan kata-kata Ta'ziah adalah TGH. Abhar Pagutan Lombok Barat. [13]

Bab 4

ISLAM DI PULAU SUMBAWA

Pulau Sumbawa adalah pulau terbesar di Provinsi Nusa Tenggara Barat yang telah dibentuk berdasarkan Undang-Undang nomor 1958. Letak geografisnya adalah antara 116' ; 42' sampai 119 ; 05' bujur Timur dan 80 ; 00 sampai 90 ; 71 Lintang Selatan, dibatasi di sebelah Utara oleh Laut Flores, di sebelah Selatan samudera Hindia/Indonesia, disebelah Barat oleh Selat Alas dan sebelah timur oleh selat Sape.

Secara geografis pulau Sumbawa terletak pada posisi yang cukup strategis, yaitu berada pada segi tiga emas kawasan pariwisata antara pulau Bali, Lombok dan pulau Komodo. Kabupaten Sumbawa juga memiliki kekayaan sumberdaya alam yang cukup potensial, yaitu berupa lahan pertanian dan peternakan dan telah ditetapkan sebagai lumbung padi dan daerah pengembangan ternak di provinsi Nusa Tenggara Barat. Di samping itu, juga memiliki kekayaan hutan, flora dan fauna, mineral, pertambangan emas dan tembaga, industri dan sumber daya kelautan dengan panjang pantai mencapai 900 km. Luas wilayah darat mencapai 8.493 km2 dan wilayah laut 4912,46 km2. Penduduk asli (etnis Samawa) mencapai 68,66% selebihnya

adalah berasal dari etnis Bali, Sasak (Lombok), Jawa, Sunda, Madura, Mbojo (Bima/Dompu), Bugis, Makasar, Minang, Sumba/Timor, dan Arab.[139]

Sebelum digabungkan dengan Pulau Lombok menjadi satu provinsi Nusa Tenggara Barat, pulau Sumbawa merupakan salah satu bagian dari Provinsi Nusa Tenggara yang sebelum tahun 1950 bernama Provinsi Sunda Kecil, besama dengan pulau Bali, Lombok, Sumba, Flores dan Timor Kepulauannya.

Pulau–pulau yang tergabung dalam provinsi Nusa Tenggara tersebut kemudian dibentuk dengan Undang-undang yaitu lembaran Negara Hindia Belanda (Stb. 143 tahun 1946) menjadi "Daerah" yaitu daerah Bali, daerah Lombok, daerah Sumbawa, daerah Sumba, daerah Flores, dan daerah Timor dan Kepulauannya. "Daerah" tersebut memperoleh penyerahan kekuasaan/urusan–urusan dari Swapraja–Swapraja yang ada di dalam daerah masing–masing. Sedangkan Pemerintahan daerah terdiri dari kepala daerah dan Dewan Raja–raja. Hal ini dilaksanakan sebelum berlakunya Undang-Undang Negara Indonesia Timur Nomor 44 tahun 1950. Perjanjian penyerahan kekuasaan/urusan-urusan dari Swapraja–Swapraja kepada Daerah yang ditandatangani oleh Dewan Raja-Raja tersebut yang kemudian dikenal dengan nama daerah Statuta, merupakan dasar hukum dari pada Otonomi Daerah yang lazim dicantumkan dalam Undang-Undang Pembentukan Daerah.[140]

Daerah Statuta Pulau Sumbawa dibentuk dengan Undang-Undang Federasi Pulau Sumbawa yang ditetapkan oleh Raja-

[139]Syaifuddin Iskandar Ardiansyah, *Konflik Etnis Samawa dengan Etnis Bali: Tinjauan Sosial Politik dan Upaya Resolusi Konflik*, (Sumbawa: Universitas Samawa, 2010), h. 286.

[140]Lebih lanjut baca laporan hasil penelitian FKPT NTB tahun 2015, tentang "Pemetaan Potensi Paham dan Gerakan Radikalisme-Terorisme di Provinsi Nusa Tenggara Barat.

Raja di Pulau Sumbawa pada tanggal 23 Agustus 1948. Kemudian dengan berlakunya UU NIT Nomor 44 Tahun 1950 (Stb. Nomor 44 tahun 1950) maka daerah tersebut di atas menjadi daerah menurut UU NIT Nomor 44 tahun 1950 yang selanjutnya sejauh mungkin disesuaikan dengan UU Nomor 22 tahun 1948 (yang berlaku untuk bekas wilayah RI Yogyakarta serta Daerah–daerah lain yang tidak termasuk wilayah Indonesia Timur, akan tetapi mengenai otonominya 'daerah' tetap lebih luas daripada Kabupaten di Jawa. Menurut catatan resmi dari Kantor Gubernur Nusa Tenggara di Singaraja, keinginan rakyat mengenai pembagian daerah Nusa Tenggara menjadi Daerah Swatantra Tingkat I adalah sama dalam tuntutan maksimalnya, yaitu: semua keinginan agar masing-masing daerah pulau dijadikan Daerah Swatantra Tingkat I.

Alasan mereka pada dasarnya sama dan sederhana, yaitu agar daerahnya pesat maju dalam pembangunan, karena menurut pengalaman pada waktu itu daerah yang dekat dengan pusat/ ibukota pemerintahan lebih pesat dalam hal pembangunan dari pada daerah yang jauh dari pusat/ ibukota pemerintahannya. Tetapi akhirnya DPR RI memutuskan Nusa Tenggara menjadikannya 3 Daerah Swantantra Tingkat I, yaitu Bali berdiri sendiri, Nusa Tenggara Barat terdiri dari pulau Lombok dan Pulau Sumbawa, dan NTT terdiri dari pulau Sumba, Pulau Flores, dan Pulau Timor dan Kepulauannya, sebagaimana termuat dalam UU nomor 64 tahun 1958.

Ditinjau dari segi sejarah, di pulau Sumbawa sejak 500 tahun yang lalu telah berjalan pemerintahan kerajaan yang berkesinambungan dari abad 14 sampai dengan abad 20 yaitu kerajaan Bima, Dompu, dan Sumbawa. Masing-masing kerajaan mempunyai kesatuan pemerintahan Adat dan perangkatnya

dan wilayah kekuasaannya meliputi batas wilayah Kabupaten sekarang ini.

Dari tradisi tulis menulis tersimpan sampai sekarang di Bima dokumen naskah-naskah lama yang tercatat kegiatan pemerintahan yang tertib dan demokratis, sejarah kebudayaan mulai jauh sebelum kedatangan agama Islam sampai dijalankan pemerintahan menurut Agama Islam dan adat setempat. Termasuk pula hubungan interaksi antar daerah dengan daerah-daerah lain, seperti Makasar, Kalimantan, Jawa, dan Sumatera.

Keadaan ini yang ditemukan oleh VOC (Belanda) waktu pertama kali datang ke bagian Timur Indonesia tahun 1667 yang disambut dengan perlawanan dan pertempuran yang pada suatu saat mengakibatkan dibuatnya perjanjian politik dengan para Raja-raja di Pulau Sumbawa (yang setelah beragama Islam disebut Sultan) dengan pengakuan kedaulatan Raja atas wilayahnya sendiri, berhak menjalankan pemerintahan dan hukumnya sendiri. Perjanjian (kontrak) ini tetap berlaku dengan pembaharuan dan perubahan sampai dengan terakhir diperbaharui pada tanggal 13 Desember tahun 1938 *(Contract met Bima En Sumbawa)*.

Pada saat-saat menghadapi VOC ketiga kerajaan di Pulau Sumbawa tetap bersatu dan bersama-sama menghadapi tantangan dan cobaan yang dilontarkan oleh pihak luar dan secara berkala mengadakan hubungan kunjungan-kunjungan, musyawarah dan bahkan sejak beberapa abad menjalin hubungan keluarga kawin-mawin antar keluarga raja maupun warga masyarakat. Ketiga daerah Swapraja di Pulau Sumbawa adalah daerah yang disebut daerah *zelfbestuur* (daerah berpemerintahan sendiri) yang tidak langsung diperintah oleh Pemerintah Hindia Belanda di dalam istilah pemerintahan digolongkan yang dinamakan dengan indirect Bestuurs-Gebied yang tetap diperlakukan

sampai dihapusnya status daerah Swapraja dengan UU Nomor 1 tahun 1957.

Kerajaan-kerajaan lain yang pernah ada di pulau Sumbawa adalah kerajaan Pekat dan Tambora yang hilang dan terhapus setelah meletusnya Gunung Tambora pada tahun 1814 dan Kerajaan Sanggar digabungkan ke Kerajaan Bima pada tahun 1929, sebagai ganti daerah Manggarai di Flores yang dimasukkan ke wilayah Pulau Flores.

Selanjutnya pemerintah di Tana Samawa menjadi Swapraja Sumbawa yang bernaung dibawah Provinsi Sunda Kecil, sejak saat itu pemerintahan terus mengalami perubahan mencari bentuk yang sesuai dengan perkembangan yang ada sampai dilikuidasinya daerah pulau Sumbawa pada tangal 22 Januari 1959. Kelahiran Kabupaten Sumbawa juga tidak terlepas dari pembentukan Provinsi Nusa Tenggara Barat sebagaimana diamana Tingkatan dalam Undang-undang Nomor 64 Tahun 1958 dan Undang-Undang Nomor 69 Tahun 1958 yang merupakan tonggak sejarah terbentuknya Daswati I Nusa Tenggara Barat dan Daswati II di dalam Provinsi Nusa Tenggara Barat yang terdiri dari: Daswati II Lombok Barat; Daswati II Lombok Tengah; Daswati II Lombok Timur; Daswati II Sumbawa; Daswati II Dompu; Daswati II Bima.

A. Tau Samawa

1. Akar Sejarah Sumbawa

Secara geografis pulau Sumbawa terletak pada posisi yang cukup strategis, yaitu berada pada segi tiga emas kawasan pariwisata antara pulau Bali, Lombok dan pulau Komodo. pulau Sumbawa juga memiliki kekayaan sumberdaya alam yang cukup potensial, yaitu berupa lahan pertanian dan peternakan dan telah

ditetapkan sebagai lumbung padi dan daerah pengembangan ternak di NTB. Di samping memiliki kekayaan hutan, flora dan fauna, mineral, pertambangan emas dan tembaga, industri dan sumber daya kelautan dengan panjang pantai mencapai 900 km. Luas wilayah darat mencapai 8.493 km2 dan wilayah laut 4912,46 km2. Penduduk asli pulau ini adalah etnis Samawa mencapai 68,66% selebihnya adalah berasal dari etnis Bali, Sasak (Lombok), Jawa, Sunda, Madura, Mbojo (Bima/Dompu), Bugis, Makasar, Minang, Sumba/ Timor, dan Arab.[141]

Kata Sumbawa digunakan untuk menyebutkan sebuah pulau yang terdapat pada gugusan kepulauan Indonesia bagian Timur, juga digunakan sebagai nama salah satu kabupaten yang terdapat di pulau tersebut yaitu Kabupaten Sumbawa. Dalam tulisan ini kata Sumbawa dalam bahasa Sumbawa disebut dengan nama *Samawa*. Kata Samawa pun, selain digunakan sebagai nama asli Sumbawa, juga dipakai untuk menyebut sukubangsa Sumbawa yaitu *Tau Samawa*.[142].

Berbicara tentang Sumbawa dari hasil penelusuran di lapangan terutama dalam jejak-jejak sejarah lama tidak cukup memberikan informasi valid karena dalam ingatan penduduk tidak dijumpai informasi yang jelas. Bahkan tulisan-tulisan yang memuat sejarah Sumbawa kebanyakan sudah terbakar atau bahkan hilang. Menurut Manca,[143] pada masa pra-sejarah (purba) daerah Sumbawa belum dapat diungkapkan secara jelas, karena disamping belum ditemukan bahan-bahan tertulis, juga sisa-sisa peninggalan kebudayaan purba yang berhasil ditemukan

[141]Syaifuddin Iskandar Ardiansyah, *Konflik Etnis Samawa dengan Etnis Bali: Tinjauan Sosial Politik dan Upaya Resolusi Konflik*, (Sumbawa: Universitas Samawa, 2010), h. 286.

[142]Mahsun, *Dialek Geografis Bahasa Sumbawa,* Disertasi, (Yoyakarta: Universitas Gadjah Mada, 1994), h. 54.

[143]Lalu Manca, *Sumbawa Pada Masa Lalu: Suatu Tinjauan Sejarah*, (Surabaya: Rinta, 1984), h. 21

cukup terbatas. Di antara sisa-sisa kebudayaan purba yang cukup penting, yang berhasil ditemukan itu adalah situs *Airenung* yang merupakan satu-satunya penemuan yang memiliki ciri peradaban pra-sejarah yang sudah cukup tinggi validitasnya.

Gambar 2 : Istana Kesultanan Sumbawa

Situs *Airenung* ditemukan pada ketinggian 475 m di atas permukaan air laut di desa Batu Tering, kecamatan Moyo Hulu itu merupakan kompleks *Sarcofaag* (kuburan manusia yang terbuat dari batu). Hal ini menurut Muslimin Yasin[144] adalah produk budaya bangsa Austronesia 4000 tahun yang lalu sebagai penghuni dan perintis pertama sehingga lubang kuburan ditata sangat rapi, dikagumi oleh arkeolog Australia, Belanda, Perancis dan negara-negara lain. Menurut Mahsun (1994:56) Kompleks ini terdiri dari 4 buah *sarcofaag.* Setiap *sarcofaag* dihiasi dengan relief atau gambar-gambar timbul yang bermotif Polinesia dan berbentuk lukisan anak-anak. Keseluruhan bentuk pola hiasan itu menggambarkan alam pikiran yang umum tersebar di seluruh

[144]Muslimin Yasin, *Pentingnya Memelihara Arsip dan Situs Sejarah,* (Yogyakarta: Arti Bumi Intaran, 2007), h. xxvi.

nusantara, misalnya binatang melata dianggap berhubungan dengan alam arwah, muka atau kepala manusia adalah lambang pencegah bahaya, dan alat kelamin melambangkan kesuburan.[145]

Berdasarkan laporan singkat yang ditulis oleh tim peneliti arkeologi di Batu Tering (1980), sekitar 30.000-50.000 tahun pada akhir masa *plestosen,* daerah Sumbawa telah dihuni oleh manusia purba. Pada akhir masa *plestosen* daerah Sumbawa Barat mengalami pengangkatan yang menyebabkan endapan sungai purba *plestosen* terkikis hingga terjadilah undak-undakan sungai sebanyak 8 buah. Pada saat itulah di lembah Batu Tering manusia purba tiba untuk pertama kalinya dan tinggal menetap di daerah tersebut.[146]

Seperti halnya yang terjadi di kepulauan lain, maka dapat dikatakan pula bahwa pada zaman purba telah terjadi perpindahan penduduk dari suatu tempat menuju Sumbawa yang kemudian menjadi sukubangsa *Samawa* yang kita kenal sekarang ini. Mereka datang ke tanah Sumbawa (*Tana Samawa)* dan tinggal bersama kaum pribumi pada abad ke-15 dan ke-16 yang menganggap pulau itu adalah *"pulau nasi".*[147] Hal ini yang mendorong para pendatang dari berbagai suku bangsa lain datang ke daerah ini seperti orang Bali, Bugis, Makassar, Banjar, Jawa, Melayu, Mbojo serta Lombok. Para pendatang ini

---

[145]Manca, *Sumbawa..,* h. 20. Bandingkan dengan L. Wacana, *Sejarah daerah Nusa Tenggara Barat,* (Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah Nusa Tenggara barat, 1998), h. 12.

[146]Muhammad Harfin Zuhdi, Muhammad Salah Ending, et.all, Peta Dakwah NTB, (Mataram: Sanabil, 2017), h. 321

[147]Pulau nasi adalah sebutan bagi *"negeri tanah Samawa"* yang mempunyai sejarah kerajaan yang makmur, terutama di daerah yang terletak di bagian barat pulau ini. Dengan potensinya yang demikian besar, baik laut dan pesisir, pertanian, perkebunan, kehutanan, peternakan, pariwisata, dan pertambangan PT. Newmont Nusa Tenggara "terbesar" di Indonesia.

membawa pengaruh terhadap bahasa, budaya, bentuk tubuh dan warna kulitnya.

Menurut Manca,[148] dari hasil kutipannya dalam buku *Memorie Van Overgave* (Serah terima jabatan seorang residen) bahwa penduduk asli Sumbawa dulunya bertempat tinggal di Semenanjung Sanggar. Secara geologis, dahulunya Gunung Tambora telah mencapai ketinggian 4000 m dan pulau Sumbawa telah tenggelam 1000 m. kenyataan itu menunjukkan bahwa pulau Sumbawa dan Semenanjung Sanggar dahulunya merupakan dataran yang luas. Hal ini memungkinkan terjadinya perpindahan penduduk dari semenanjung Sanggar ke Sumbawa.

Sedangkan menurut Mahsun,[149] penduduk Sumbawa pada masa lalu berasal dari berbagai tempat dan datangnya secara berkelompok-kelompok, kemudian masing-masing membuat tempat kediamannya. Hal ini didukung oleh dugaan bahwa pada zaman *glasial* Sumbawa bersambung langsung melalui Lombok dan Bali dengan dataran Sunda (Jawa, Kalimantan, dan Sumatra), serta dataran Asia. Melalui *jembatan daratan* itulah manusia purba dapat bermigrasi. Terdesak oleh suasana dan keadaan, baik karena perpindahan penduduk yang baru, maupun karena tarikan alam untuk mereka jadikan tempat bercocok tanam dan pemeliharaan ternak. Penduduk yang telah memiliki tempat kediaman itu akhirnya menjadi tanah *ulayat* yang dalam bahasa Sumbawa-nya disebut *lar lamat,* dengan batas serta penguasaanya yang disebut *nyaka* (membentuk daerah kekuasaan sendiri) dan diberi hak atas tanah disebut *penyaka* (penggarap dari kalangan rakyat biasa). Dasar kepemilikan hak atas suatu wilayah dilukiskan dalam ungkapan tradisi lisan Sumbawa *tumpan aeng-*

[148]Manca, *Sumbawa..,* h. 19.

[149]Mahsun, *Dialek..,*h. 57.

aeng, me tu tumpan nan tau baeng (menemukan, siapa yang lebih dulu menemukan dia yang memilikinya).

Penduduk yang lebih tua dan lebih dulu datang ke Sumbawa adalah tinggal di pegunungan Ropang, Lunyuk dan sebelah selatan pegunungan Batu Lanteh. Mereka telah terdesak penduduk baru yang masuk melalui pantai utara. Mereka tinggal di pegunungan tersebut selain adanya perbedaan tipe, juga bahasanya berlainan dengan penduduk yang tinggal di sekitar pantai. Di tempat lain seperti di kampung Mantar, daerah pegunungan dekat desa Seteluk dan kampung Sesat dekat kecamatan Rhee, mereka mirip dengan logat/bahasa Jawa. Sedangkan di pegunungan Jereweh mereka mempunyai bahasa yang berlainan dengan tetangga dekatnya yaitu Jereweh dan Taliwang yang mempunyai bahasa sendiri. Namun tentang asal-usul Sumbawa tersebut sampai sekarang belum ada penelitian yang menjelaskan secara valid.[150]

Penduduk Sumbawa yang berada di daerah pegunungan seperti Orong Telu Ropang, Lunyuk, dan sebelah selatan Batu Lanteh, memiliki persamaan dengan orang-orang Bugis, Makasar, Banjar, Melayu, dan sebagian kecil dengan Jawa dan di sebelah barat orang Sasak. Hal ini dapat dipelajari dari logat bahasa yang digunakan, bentuk tubuh dan warna kulit yang lebih mirip dengan tetangganya di sebelah barat, sedangkan pada adat-istiadat, bangunan rumah dan aksara lebih menyerupai Makasar. Pada bagian lain, ada pendapat dari kisah perjalanan Zollinger pada bulan Mei-Desember (1847) bahwa penduduk Bima dan Sumbawa, Selebes, Slayar, dan Flores secara keseluruhan berasal dari rumpun bangsa Melayu.[151]

---

[150]Zuhdi, et.all, *Peta Dakwah*.., h. 322.

[151]Mahsun, *Dialek*.., h. 58.

Berdasarkan sejarah ringkas masyarakat Sumbawa pada masa lalu, dan kehidupan sosial lainnya dapat dikatakan bahwa apapun latar belakang asal usul penduduk Sumbawa saat ini, secara realitas bahwa sukubangsa *Samawa* telah tumbuh dan berkembang dari percampuran aneka ragam sukubangsa yang telah berasimilasi dan bersatu dalam satu *community* (kesatuan masyarakat) yang bernama sukubangsa *Samawa* yang merasa memiliki kesamaan sejarah, adat istiadat, dan kebudayaan yang terus dikembangkan dan dipelihara oleh warganya, sehingga tetap menyatu dalam sistem adat istiadat dan kebudayaan Sumbawa yang kemudian disebut *adat rapang Tana Samawa* (tata cara dan adat istiadat orang Sumbawa).

2. Sejarah Masuknya Islam di Sumbawa

Menjelang awal abad ke-16 Islam diperkirakan masuk ke Sumbawa dari Jawa yang dilakukan oleh para muballighIslam dengan tujuan awalnya berniaga. Pada saat itu Sunan Giri menjadi sumber ilmu keagamaan dan termasyhur di seluruh tanah Jawa, sehingga banyak yang pergi berguru kepadanya dan mengirimkan utusan *(mission sacree)* ke luar Jawa termasuk dari Nusa Tenggara. Untuk memperkuat pendapat diatas, dalam buku*Tana Samawa*disebutkan bahwa ada orang Sumbawa datang ke Demak pada saat Masjid Agung sedang dibangun tahun saka 1451 atau bertepatan dengan tahun masehi 1479. Karena tertarik dengan tata kehidupan masyarakat Demak, lalu ia memeluk agama Islam. Setelah kembali ke Sumbawa, ia datang bersama dengan penyebar Islam lainnya. Penyebar Islam inilah yang mula-mula mengajarkan rakyat bercocok tanam dan membuat bendungan di sungai *Reban Aji* sekarang ini dan di tempat itu pula rakyat diajarkan menggarap sawah sambil menyampaikan pesan dakwah berisi pokok-pokok ajaran Islam.

Sebagaimana sejarah masuknya Islam di pulau Lombok, maka sejarah masuknya Islam di pulau Sumbawa berdasarkan data, fakta dan penuturan-penuturan yang ada sementara ini sangat beragam dan agak sulit dikompromikan satu sama lain menjadi sebuah rangkaian proses yang berkesinambungan. Diduga keragaman ini mencerminkan kergaman asal usul Islam di pulau ini. Sebagian menyebutkan berasal dari Jawa, tetapi dengan perbedaan waktu dan tempat, dari Melayu, dan Bugis. Bahkan sebagian menyebutkan dibawa oleh para pedagang dan pemimpin agama dari Arab.[152]

Salah satu sumber yang menyebutkan masuknya Islam ke pulau ini dari Jawa adalah babad Lombok. Didalamnya antara lain disebutkan upaya dari Raden Paku atau sunan Ratu Giri dari Gersik, Surabaya yang memerintahkan raja-raja Jawa Timur dan Palembang untuk menyebarkan Islam keberbagai wilayah di Nusantara.

> "Susuhan Ratu Giri memerintahkan keyakinan barua itu di sebarkan keseluruh pelosok. Dilembu Manku Rat dikirim bersama bala tentara ke Banjarmasin, Datu Bandan dikirimke Makasar, Tidore, Sera, dan Galeier, dan Putra Susuhunan, Pangeran Prapen ke Bali, Lombok, dan Sumbawa. Prapen Pertama kali berlayar ke Lombok, dimana dengan kekuatan senjata ia memaksa orang untuk memeluk Agama Islam. Setelah menyelesaikan tugasnya, Prapen berlayar ke Sumbawa dan Bima. Namun selama ketiadaannya, karena kaum perempuan tetap menganut keyakinan Pagan, masyarakat Lombok kembali kepada faham Pagan. Setelah memenengkannya di Sumbawa dan Bima, Prapen kembali, dan dengan dibantu oleh Raden Sumuliya dan Raden Salut, ia mengatur gerakan dakwah baru yang kali ini mencapai kesuksesan. Sebagian masyarakat berlari kegunung-gunung, sebagian lainnya ditaklukan lalu masuk Islam, dan ia sendiri bergerak ke Bali,

[152]Geoffrey E. Marrison, *Sasak and Javanese Literatusre,*(Leiden : KTTLV Press, 1999), h. 4.

dimana ia memulai negosiasi [tanpa hasil] dengan Dewa Agung Klungkung."[153]

Menurut Geoffrey E. Marison, pandangan mengenai pengislaman yang dilakukan oleh orang-orang dari Jawa otentik, mengingat dalam penelitian H.J. de Graf [1941], proses ini dikaitkan dengan ekspedisi militer Sultan Trenggana dari Demak, yang memerintah dari tahun 521 sampai tahun 1550.

Menurut Tawalinuddin Haris, penelitian De Graf tersebut sedikit banyak dan dapat di benarkan dengan bukti-bukti arkeologis yang terdapat dalam situs makam Selaparang. Pada makam tersebut terdapat sejumlah batu nisan yang secara tipologis diperkirakan berasal antara tahun 1600 sampai 1800. Asumsi ini di dasarkan atas temuan batu nisan tipe kepala kerbau bersayap dan tipe silendrik. Selain itu dari segi bentuk dan motif hiasannya, batu nisan di makam Selaparang memiliki kesamaan dengan beberapa nisan yang terdapat di Aceh, Banten, dan Madura, yang diperkirakan berasal dari kurun waktu yang sama atau bersamaan.[154]

Kerajaan dipulau Sumbawa merupakan bagian dari rangkaian jaringan sejarah yang telah mengakar dalam lintasan sejarah Nusantara selama berabad-abad lamanya dan telah berinteraksi dengan dunia luar.Hal ini diketahui dengan tercantumnya nama-nama Sumbawa, Bima dan Dompu dalam kitab Negara Kertagama yang ditulis tahun 1365 M.[155] Tidaklah mengherankan

[153]Sebagaimana dikutip Alfons Van der kran,*The Nature Of Balinese Ruleon Lombok,*h. 92.

[154]Tawalinuddin Haris, dalam jurnal kajian No.1 / Th.1 / Feb-Maret 2002.

[155]Kitab Negara Kertagamaditulis oleh Mpu Prapanca, selain menyebut Sumbawa, Bima dan Dompu, juga menyebut Lombok dengan istilah Lombok Mirah Sasak Adi, sebagai bagian dari wilayah kerajaan Majapahit. Hal sebagaimana terdapat dalam pupuh ke-14 tertulis:

"Muwah tang I Gurunsanusa ri Lombok mirah lawantikang sasakadi nikalun kehayian kabeh Muwah tanah I Bantayan Pramuka bantayan len luwuk teken Udamakatrayadhi

jika dalam catatan perjalanan seorang Portugis bernama Tome Pires pada tahun 1513 disebut pelabuhan Sumbawa dan Bima sebagai pelabuhan persinggahan kapal-kapal yang berlayar ke Timur untuk membeli hasil bumi. Sehingga hal ini menjadi salah satu faktor masuknyaIslam kepulau Sumbawa dari jalur perniagaan melalui laut.

Berkaitan dengan tentang sejarah masuknya Islam di Indonesia pada umumnya dan pulau sumbawa pada khususnya tentu tidak lepas dari peran para ulama sekaligus para saudagar sebgai pelaku niaga yang mnyebarkan Islam dengan cara damai sambil melakukan perniagaan dengan masyarakat setempat.

Masuknya Islam di pulau Sumbawa terjadisejak abad ke XVI tepatnya antara tahun 1540-1550 M.[156] Pada umumnya melalui dua jalur, yaitu dari Jawa dan Sulawesi. Jalur pertama melalui para mubaligh dan pedagang dari Demak karena saat itu Demak menjadi pusat penyebaran Islam di Asia Tenggara menggantikan posisi Malaka yang sudah ditaklukan oleh penjajah Portugis pada tahin 1511M.

Pelabuhan-pelabuhan di Sumbawa sejak dulu terkenal sebagai lalulintas perniagaan baik dari Jawa maupun Sulawesi. Pada masa Sunan Giri menyebarkan Islam di tanah Jawa beliau juga mengirimkan utusan untuk menyebarkan Islam ke Timur Indonesia (luar pulau Jawa) sambil melakukan perniagaan. Salah satu murid yang diutus ke Sumbawa bernama Zainul Abidin. Hal ini sebagai dikonfirmasi dalam buku tuan jurutulis (sekretaris kerajaan)yang mengisahkan tentang seorang pemuka Sumbawa yang sering melakukan pelayaran dan mengisahkan pada masyarakat tentang kerajaan Demak yang aman dan tentram.

*nikayang sanusa pupul."*Lihat, Fathurahman Zakaria *Mozaik Budaya Orang Mataram,* (Mataram: Yayasan Sumurmas Al-Hamidy, 1998), h. 37

[156]Lebh jauh lihat, Tim Peneliti Komite Pembentukan Provinsi Pulau Sumbawa (KP3S), Kajian Akademis Pembentukan Provinsi Pulau Sumbawa.

Akhirnya masyarakat mengutusnya untuk belajar disana agar kemudian ketika kembali dapat mengamalkan ilmunya untuk membangun masyarakat Sumbawa.Sekembalinya dari Demak, ia kembali dengan seorang mubaligh yang juga seorang pangeran.[157]

Sedangkan jalur kedua melalui para mubaligh dan pedagang dari Sulawesi. Pada tahun 1623 Sultan Alauddin Raja Gowa yang masuk Islam pada tahun 1603 melakukan ekspansi untuk mencari cadangan pangan untuk rakyatnya hingga ke pulau Sumbawa.

Penyebaran Islam dengan jalur informal ini masih bersifat lokal sektoral hanya pada kalangan masyarakat bawah (*grass root*), belum sampai ke pusat kekuasaan istana raja, sehingga dakwah tidak berkembang secara massif.Pada tahun 1604-1610 seorang raja yang berasal dari Sulawesi bernama Peta Manggalatung bersama pengikutnya menjelajah ke Sumbawa. Mereka datang dengan perahu besar lengkap dengan alat senjatanya. Mereka singgah ditiap-tiap pulau yang dilalui sampailah mereka di pulau Sumbawa dan bertemu dengan raja Sumbawa untuk menyampaikan maksud kedatangannya membawa misi untuk menjalin persahabatan dengan membawa misi menyebarkan ajaran Islam.

Raja Sumbawa menanyakan tentang seluk-beluk agama Islam, setelah mendapatkan penjelasan dari Peta Manggalatung, kemudian raja Sumbawa bermusyawarah dengan *Lante-Menteri, Serian-Punggawa*, tetapi orang-orang pembesar istana banyak yang tidak menyetujuinya dengan beberapa alasan, yaitu (1) *Nyaka Karekeh*, yaitu orang yang masih banyak ular piaraannya, (2) *Nyaka Varosho,* yaitu orang yang masih banyak babi piaraannya,

[157]Lalu Manca, *Sumbawa Pada Masa Lalu:Suatu Tinjauan Sejarah*, (Surabaya: Rinta, 1984).

(3) *Nyaka Utan,* yaitu orang masih banyak biawak piaraannya. Kesenangan mereka memakan binatang piaraaannya yang bertentangan dengan *syariat Islam* itulah yang memberatkan mereka untuk memeluk agama Islam.

Tetapi secara bijaksana Peta Manggalantung menganjurkan untuk menggantikan makanan kesenangan masing-masing dengan belut untuk mengganti ular, rusa mengganti babi dan bandeng menggantikan biawak. Untuk mengatasi segala hal-hal yang merintangi misinya, Peta Manggalatung mengeluarkan maklumat atas nama raja Goa yang memuat anjuran agar semua makanan dan adat istiadat yang bertentangan dengan syariat agama Islam ditinggalkan.

Pada tahun 1618, yaitu masa pemerintahan Sultan Alauddin dari kerajaan Goa-Makassar mulai melakukan penaklukkan di Sumbawa. Dalam penaklukkan ini dipimpin oleh Karaeng Maroangeng[158] terhadap kerajaan Hindu di Sumbawa Barat, yaitu kerajaan Utan, sehingga Pada tahun 1620 daerah ini berhasil diislamisasikan.[159] hal itu dilakukan karena:

> "Kepentingan kerajaan Goa yang menyebutkan Sumbawa sebagai penghasil beras dan bahan lainnya seperti daging dan ikan. Selain dikenal dengan penghasilan beras, Sumbawa juga dikenal sebagai pengekspor kuda. Pedagang-pedagang yang datang waktu itu bukan saja dari dalam negeri, bahkan dari luar negeri. Kuda ekspor oleh Sumbawa, pedagang-pedagang datang membawa kain, kapak, pisau, pedang, tembikar cina, timah putih, timah hitam, air raksa dan manik-manik berwarna.[160]

---

[158]Razak Patunru, *Sejarah Gowa*, (Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan, 1967), h. 24;

[159]Noorduyn, *Bima En Sumbawa,* Terj, (Yogyakarta: Riset Informasi dan Arsip Kenegaraan, 2007), h. 2.

[160]Uka Tjandrasamita, *Sejarah Nasional Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1977,), h. 55.

Kerajaan Gowa melakukan ekspansi mencari cadangan pangan hampir keseluruh pulau Sumbawa dibarengi dengan penyebaran agama Islam. Tercatat pula dalam sejarah untuk kepentingan dagang Sultan Hasanuddin pada tahun 1650 telah mempersatukan Sumbawa dengan Makassar dan menyatakan seluruh Sumbawa telah memeluk agama Islam.

Dalam buku catatan kerajaan Sumbawa dinyatakan bahwa raja-raja di Sumbawa yang wafat pada permulaan penyebaran Islam dan yang pertama memeluk agama Islam adalah Dewa Lengit Ling Baremang (Utan), Dewa Lengit Ling Kartasari (Taliwang), Dewa Maja Paruwa (yang membuat perjanjian damai dengan Gowa) dan Dewa Lengit Ling Utan.[161]

Sejak penaklukan Goa atas Sumbawa, segala adat lama yang dijalankan semenjak Dewa Awan Kuning yang memberatkan rakyat harus segera ditiadakan karena rakyat tidak kuat lagi menanggungnya, kemudian raja Hutan (utan) yang bernama Mas Gowa diturunkan dari tahta kerajaan oleh para menteri dan pangerannya, maka mulai saat itulah oleh Neneranga Kumesa dihilangkan adat yang berat itu dengan dekrit *Tana Samawa* yang melarang memberlakukan lagi adat-adat yang bernama *fitnah dan tidarus*, bunga (pajak) perak dan emas yang berlipat ganda, yang semua berlawanan dengan hukum Islam, dan bahkan Neneranga Naugsasi dan Nenkanu Kanamerta bermufakat bersama para pejabat untuk merubah hukum adat yang lama itu dengan hokum Islam.

Dengan masuk dan diterimanya Islam oleh kerajaan maka berubah pula sistem pemerintahan kerajaan dengan berdasarkan syariat agama Islam dan kerajaan berubah menjadi Kesultanan. Sultan pertama pada kerajaan Sumbawa yaitu Sultan

[161]https://ihinsolihin.wordpress.com/2014/01/09/sejarah-singkat-pengislaman-kerajaan-sumbawa/

Harunurrasyid yang dikalangan rakyatnya dikenal dengan sebutan Dewa Dalam Bawa.

Kemudian penyebaran agama Islam di Sumbawa semakin meluas dan massif seiring dengan kebijakan dari para Sultan yang memerintah Kesultanan Sumbawa,[162]antara lain:

1. Sultan Harunurrasyid I (1674-1702)
2. Sultan Jalaluddin Muhammad Syah I (1702-1725)
3. Sultan Muhammad Kaharuddin I (1733-1758)
4. Sultan Siti Aisyah (1759-1760)
5. Datu Ungkap Sermin (1761-1762)
6. Sultan Muhammad Jalaluddin Syah II (1762-1765)
7. Dewa Mepaconga Mustafa (1765-1776)
8. Sultan Harunurrasyid II (1777-1790)
9. Sultan Shafiatuddin (1791- 1795)
10. Sultan Muhammad Kaharuddin II (1795-1816)
11. Sultan Amrullah II (1836-1882)
12. Sultan Muhammad Jalaluddin III (1883-1931)
13. Sultan Muhammad Kaharuddin III (1931-1958)

Sementara bukti jejak sejarah penyebaran Islam di tanah Samawa dapat dilihat dari beberapa peninggalan sejarah diataranya, Istana Dalam Loka dan Makam Sampar.

3. **Kearifan Lokal Masyarakat Sumbawa (*Tau Samawa)***

Tau Samawa merupakan sebutan bagi orang yang lahir, besar, dan tumbuh di Sumbawa meskipun tidak berdarah asli Samawa. Selama ia merasa dirinya bagian dari wilayah Sumbawa, maka ia termasuk Tau Samawa. Tau Samawa telah

[162]http://iwanwe.blogspot.co.id/2015/08/sejarah-masuknya-islam-di-pulau-sumbawa.html

berhubungan dengan berbagai etnik yang berada di Nusantara sejak lama. Hal ini menyebabkan terjadinya asimilasi dengan berbagai etnik tersebut yang kemudian berkembang menjadi Tau Samawa. Meskipun kebudayaan Samawa sendiri lebih besar dipengaruhi oleh Budaya Bugis dan Makasar jika dilihat dari beberapa bentuk upacara pada tataran ningrat. Namun dalam kesenian dan arsitektur tradisionalnya sangat kental dengan pengaruh Melayu. Pengaruh kebudyaan Jawa yang dibawa oleh Kerajaan Majapahit juga melebur dengan kebudayaan Samawa.

Tau Samawa mempunyai pedoman dan pegangan dapat dilihat dari berbagai akitivitas tradisi masyarakat telah melekat dalam diri masyarakat Samawa sendiri. Ada sepuluh konsep kearifan lokal yang didasari oleh rasa-saleng dalam masyarakat Samawa, antara lain: (1) *Saleng-sakiki* yaitu selalu berbagi rasa satu sama lain, bahwa dalam keprihatinan pun tidak harus meratapi diri sendiri, tetapi bersama-sama saling mengatasi dan memecahkan setiap persoalan yang dihadapi; (2) *Saleng-pedi* (saling mengasihi), adalah sikap berempati terhadap penderitaan orang lain. Rasa ini tumbuh dari kemampuan saleng-sakiki dengan sesama orang terdekat kemudian akan meluas kepada siapa saja orang-orang yang mengalami penderitaan; (3) *Saleng-satingi* (saling menghormati) antar sesama manusia, terutama kepada tamu yang datang; (4) *Saleng-satotang* (saling mengingatkan) satu sama lain. Hal ini sesuai dengan ajaran agama Islam yang dianut mayoritas Tau Samawa; (5) *Saleng-sadu* (saling-percaya), tumbuh dari dalam lubuk jiwa yang didasari oleh rasa malu apabila berlaku curang; (6) *Saleng-sayang* (saling sayang), muncul dari kebiasaan sehari-hari dari rasa saling percaya mempercayai; (7) Saling-tulung (saling bantu), sebagai manifestasi dari kebiasaan gotong royong di masyarakat; (8) *Saleng-beme* (saling bimbing), saling membina diri antara satu dengan yang lainnya; (9) *Saleng-jango* (saling jenguk), tidak hanya menjenguk ketika sakit, namun

ditekankan pada mengembangkan silaturahmi dengan sesame; dan (10) *Saleng-saturet*(saling seia sekata), suasana demokrasi dalam dimensi keluarga dan persaudaraan.[163]

B. Dana Dompu

1. Akar Sejarah Dompu

Dompo adalah sebutan untuk menunjuk Dompu pada masa lalu yang merupakan kerajaan kuno yang namanya sudah dikenal sejak Kerajaan Tulang Bawang di Sumatera Selatan atau zaman Kerajaan Sriwijaya pada abad VII s/d abad IX Mdengan semangat ajaran Budha yang kental.[164]Dalam perkembangannya, ketika Sriwijaya runtuh dan Kerajaan Majapahit menguasai seluruh wilayah Nusantara, maka pengaruh Hindu menancapkan kakinya pada semua kerajaan dibelahan Nusantara termasuk Dompu. Pengaruh Hindu ini berlangsung cukup lama, yaitu sampai masuknya Islam pada abad XV-XVI, sebagaimana disebutkan dalam Kitab Negara Kertagama bahwa dalam masa pemerintahan Hayam Wuruk (1350-1389), seluruh negeri di pulau Lombok, Sumbawa, Taliwang, Dompo, Sapi, Sanghiang Api, Bima, Seran, dan Utan Kadali menjadi daerah Kerajaan Majapahit.[165]

Dalam sejarah mengenai kerajaan Dompu pada zaman pemerintahan Mawa'a Taho, yaitu tahun 1357, ekspedisi Majapahit yang dipimpin oleh Laksamana Nala dan dibantu oleh laskar dari Bali berhasil menaklukan Dompu dan daerah sekitarnya. Sejak saat itulah Dompu bernaung di bawah kekuasaan Majapahit. Tercatatnya Kerajaan Dompu sebagai salah

[163]Aris Zulkarnaen, *Tradisi dan Adat Istiadat Samawa*, (Yogyakarta: Ombak, 2011), h. 36-38.

[164]https://kambalidompumantoi.wordpress.com/2016/06/06/menguak-kabut-sejarahmasuknya-islam-ke-dompu/

[165]Zakaria, *Mozaik Budaya..*, h. 37.

satu target penguasaan Majapahit karena dipandang Kerajaan Dompu strategis pada saat itu. Kerajaan Dompu sudah dikenal petinggi Majapahit sejak pemerintahan Tribuwana (1328-1350).

Sebelum terbentuknya kerajaan, konon di daerah ini pernah berkuasa beberapa kepala suku yang disebut sebagai ''Ncuhi'' atau raja kecil. Para Ncuhi tarsebut terdiri dari 4 orang, yaitu:

1. *Ncuhi Hu'u,* yang mempunyai wilayah kekuasaan di Hu'u dan sekitarnya (sekarang Kecamatan Hu'u).
2. *Ncuhi Saneo,* yang mempunyai wilayah kekuasaan di Saneo dan sekitanya (sekarang Kecamatan Woja Dompu).
3. *Ncuhi Nowa,* yang mempunyai wilayah kekuasaan di Nowa dan sekitarnya (sekarang masuk Kecamatan Woja).
4. *Ncuhi Tonda,* yang mempunyai wilayah kekuasaan di Tonda dan sekitarnya (sekarang masuk dalam wilayah Desa Riwo Kecamatan Woja Dompu).[166]

Selain empat Orang Ncuhi yang terkenal di Dompu, terdapat pula Ncuhi lainya seperti Ncuhi Tolo Fo'o, Ncuhi Katua, Ncuhi Dorongao, Ncuhi Parapimpi dan Ncuhi Dungga. Para Ncuhi menguasai satu wilayah dengan penduduknya di beberapa bekas pemukiman lama atau perkampungan yang dikuasai oleh para Ncuhi dan sampai saat ini nama perkampungan itu masih melekat bahkan diabadikan menjadi salah satu nama desa atau kecamatan di Kabupaten Dompu.

Kerajaan Dompu merupakan hasil penyatuan atau bersatunya para Ncuhi yang ada diwilayah Dompu saat itu

[166]Muhammad Harfin Zuhdi, et.all, *Peta Dakwah MUI NTB*, (Mataram: Sanabil, 2017), h. 361-362.

dengan sistem pemerintahan berbentuk kerajaan yang dipimpin oleh seorang Raja.[167]

2. Sejarah Masuknya Islam di Dompu

Alkisah, konon Syeikh Nurdin, seorang ulama terkemuka keturunan Arab dari Magribi menginjakkan kakinya di Bumi Dompu sekitar 1528 untuk menyebarkan Islam sambil berdagang. Saat itu, Dompu di bawah Pemerintahan Raja Bumi Luma Na'e yang bergelar Dewa Mawa'a Taho (kala itu Dompu belum mengenal Islam, masih menganut ajaran Hindu) sebab saat itu Kerajaan Dompu masih di bawah kekuasaan Kerajaan Majapahit (Raja Hayam Wuruk) dengan Mahapatih Sang Gajah Mada Amurwa Bumi.

Kehadiran Syeikh Nurdin di Kerajaan Dompu tampaknya mendapat simpati dari rakyat Dompu, terutama raja Dompu saat itu. Bahkan, lambat laun ajaran Islam yang dibawa oleh Syeikh Nurdin dengan cepat dapat diterima oleh rakyat Dompu termasuk dari kalangan Istana (bangsawan). Bahkan, salah seorang putri dari keluarga Kerajaan Dompu tertarik terhadap ajaran Islam yang dibawa oleh Syeikh Nurdin. Sang putri rajapun akhirnya belajar dan memeluk Islam di hadapan Syeikh Nurdin, bukan itu saja, sang putri Raja itu pun akhirnya menaruh hati dan menikah dengan Syaikh Nurdin.

Putri Raja yang tidak diketahui nama aslinya, akhirnya mengganti namanya setelah menikah dengan Syeikh Nurdin dengan Islam, yakni Siti Khadijah. Dari pernikahan dengan Syeikh Nurdin tersebut ia dikarunia 3 orang anak, 2 putra dan 1 putri. Masing-masing bernama Syeikh Abdul Salam, Syeikh Abdullah, dan Joharmani.

[167] *Ibid*, h. 362.

Pada saat Syeikh Nurdin dan keluarganya berangkat ibadah haji ke tanah suci Mekah untuk memperdalam ilmu agama Islam, Syeikh Nurdin dan salah seorang putranya yakni Syeikh Abdullah, tidak kembali ke Dompu karena meninggal di Mekah. Hanya Syeikh Abdul Salam dan ibundanya Siti Khadijah serta adik perempuannya, Joharmani, yang kembali ke Dompu. Isteri Syeikh Nurdin dan kedua anaknya yang sudah menyandang gelar Haji akhirnya pulang ke Dompu dengan membawa oleh-oleh berupa kitab suci al-Qur'an sebanyak 7 buah (di Dompu dikenal dengan istilah Karo'a Pidu). Konon ketujuh buah kitab suci al-Qur'an yang dibawa dari Mekah oleh keluarga Syeikh Nurdin tersebut saat ini masih tersimpan dengan baik di Asi Mpasa , Istana lama.

Gambar 3 : Istana Kesultanan Dompu

Islam menjadi agama resmi Kerajaan Dompu ketika putra pertama Raja Dompu, La Bata Na'e, naik tahta menggantikan Ayahandanya. Untuk memperdalam agama Islam, La Bata Na'e pergi meninggalkan Dompu untuk menimba ilmu di Kerajaan Bima, Kerajaan Gowa Makassar bahkan sampai ke tanah Jawa.

Setelah menguasai berbagai macam ilmu agama Islam, La Bata Na'e akhirnya kembali ke Kerajaan Dompu untuk meneruskan memimpin pemerintahan warisan ayahandanya, Raja Dompu, Bumi Luwu Na'e. Pada tahun 1545, La Bata Na'e resmi naik tahta. La Bata Na'e selanjutnya mengubah sistem pemerintahaan di Dompu dari Kerajaan menjadi Kesultanan dan bergelar Sultan Syamsuddin.

La Bata Na'e atau Sultan Syamsuddin merupakan Sultan Dompu pertama sekaligus Sultan Dompu yang pertamakali memeluk Islam. Selanjutnya agama Islam saat itu resmi menjadi agama di wilayah Kesultanan Dompu. Untuk mendampinginya dalam memerintah di Kesultanan Dompu, Sultan Syamsuddin akhirnya menikah dengan Joharmani saudara kandung Syeikh Abdul Salam pada tahun 1545. Syeikh Abdul Salam diangkat oleh Sultan Syamsuddin sebagai ulama di Istana Kesultanan Dompu. Makam Syeikh Abdul Salam terletak di Kampung Raba Laju Kelurahan Potu, Kecamatan Dompu. Makam keramat tersebut saat ini oleh pemerintah telah dijadikan salah satu situs purbakala. Bahkan untuk mengenang nama Syeikh Abdul Salam, di dekat makam Syeikh Abdul Salam terdapat pemakaman umum yang dinamakan oleh warga Dompu Rade Sala (Kuburan Abdul Salam).

Kemudian sekitar tahun 1585 M, datanglah beberapa saudagar/pedagang sekaligus ulama Islam dari Sumatera, yakni bernama Syeikh Hasanuddin, Syeikh Abdullah dari Makassar, dan Syeih Umar al-Bantani dari Madiun Jawa Timur, dan selanjutnya mereka ini menetap di Dompu untuk membawa syi'ar agama Islam. Kuat dugaan bahwa Syeikh Umar dan Bantam adalah murid Sunan Giri dari Gresik. Sedangkan Syeikh Hasanuddin adalah Mubaliqh dari Pagaruyung, sebuah kerajaan di Minangkabau Sumatra Barat. Beliau datang berdagang dan

menyebarkan Islam ke Sumbawa Timur dan Tengah (Dompu dan Bima) dan sekaligus memilih menetap di sana. Adapun Syeikh Abdullah adalah mubaliqh dari Kerajaan Gowa-Makasar.[168]

Kedatangan tiga ulama dari negeri seberang tersebut rupanya mendapat simpati yang baik dari sultan Dompu dan masyarakat di wilayah Kesultanan Dompu. Untuk membuktikan rasa simpatik dan hormatnya terhadap ketiga orang ulama tersebut, Syeikh Hasanuddin mendapat kehormatan dari Sultan Syamsuddin untuk menduduki salah satu jabatan, yakni "Qadhi" (setingkat menteri Agama di kesultanan) dan selanjutnya bergelar "Waru Kali". Kemudian Syeikh Umar al-Bantani dan Syeikh Abdullah dipercaya Sultan Syamsuddin sebagai Imam Masjid di Kesultanan Dompu. Syeikh Hasanuddin yang bertempat tinggal di Kandai Satu meninggal dunia dan dimakamkan di tempat itu pula. Oleh masyarakat Dompu, lokasi atau komplek pemakaman tersebut kini dikenal dengan sebutan "Makam Waru Kali".

Dengan merujuk dari catan-catatan ini, Islam masuk ke Dompu melalui mubaliqh dari pulau Jawa, Sumatera dan Sulawesi Selatan. Ini berarti pada zaman Kerajaan Mataram di Jawa dan Kerajaan Gowa-Makasar di Sulawesi Selatan. Sejarah mencatat bahwa Sunan Giri, salah satu dari Wali Songo dikenal sebagai salah seorang wali yang paling giat menyebarkan agama Islam dengan bantuan murid-muridnya yang tersebar di mana-mana terutama di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Dalam kaitannya dengan Kerajaan Gowa, sejarah juga mencatat bahwa kerajaan di Pulau Sumbawa (Bima, Dompu, dan Sumbawa) menjadi daerah taklukan Kerajaan Makasar dengan perjanjian bahwa agama Islam harus menjadi agama resmi kerajaan. Begitulah sejak abad XVII Islam menjadi agama resmi kerajaan (kesultanan) Dompu

[168]Zuhdi, et.all. *Peta Dakwah..,* h. 365.

pada zaman pemerintahan Sultan Syamsuddin yang bergelar Mawa'a Tunggu.[169]

Akhirnya, kerajaan Dompu menjadi kesultanan yang diperintah oleh seorang Sultan dengan sistem pemerintahan berdasarkan agama Islam selama 413 tahun mulai dari tahun 1545 sampai tahun 1958. Berikut nama-nama Sultan Dompu yang banyak memberi andil dalam penyebaran Islam di Dompu,[170] sebagai berikut:

1. Sultan Syamsuddin La Bata Na'e (1545)
2. Sultan jamaluddin .Manuru Doro Ngao (1640)
3. Sultan Sirajuddin.Manuru Bata (1640-1682).
4. Sultan Ahmad bergelar Manuru Kilo (1682-1686).
5. Sultan Abdul Rasul bergelar manuru Laju (1686-1701).
6. Sultan Usman Manuru Goa (1701-1702).
7. Sultan Ahmad Syah bergelar Manuru Kempo (1702-1717).
8. Sultan Abdu Kadir Mawaa Alus (1717-1727).
9. Sultan Samsudin bergelar Mawa Sampela (1727-1737).
10. Sultan Kamaludin (1737)
11. Sultan Abdul Kahar Manuru Hidi (1737-1746)
12. Sultan Abdurahman bergelar Manuru Kempo II (1746-1748)
13. Sultan Abdul Wahab bergelar Mawaa Cau (1749-1792)
14. Sultan Abdulah bergelar Mawaa Saninu (1793-1798)
15. Sultan Yakub bergelar Negeri Mpuri (1798-1799)
16. Sultan Abdulah Tajul Arifin I bergelar Mawa`a Bou (1799-1801)
17. Sultan Abdul Rasull II bergelar Manuru Bata (1801-1857)
18. Sultan Muhamad Salahudin Mawa'a Adi (1857-1870)

[169] *Ibid*., h. 366.

[170] https://kambalidompumantoi.wordpress.com/2016/06/06/menguak-kabut-sejarah-masuknya-islam-ke-dompu/

19. Sultan Abdulah II bergelar Mambora Bara Ncihi Ncawa (1871-1882)

20. Sultan Muhamad Sirajudin bergelar Manuru Kupa (1882-1934)
21. Sultan Muhamad Tajul Arifin bergelar Mawa'a Sama Ruma Toi (1947-1958).

Adapun bukti peninggalan sejarah Islam di Dompu antara lain dapat di lihat dengan berdirinya Masjid Agung Baiturahman (Masjid Raya Dompu) yang dahulunya lokasi tersebut adalah Istana Kesultanan Dompu dan makam Sultan Dompu di depan Masjid tersebut.

3. Kearifan Lokal Masyarakat Dompu

Ada bebrapa kearifan lokal masyarakat etnis dana Dompu yang masih terjaga sampai saat ini, antara lain:

Kalembo Ade/Lembo Ade. Kata *Kalembo Ade* merupakan kata dari turun-termurun yang digunakan oleh orang-orang dompu pada masa jaman dulu sampai sekarang. Kata *Kalembon Ade* biasanya digunakan masyarakat dulu dalam hal memberikan ketabahan dan kesabaran disetiap masalah yang dihadapi oleh orang yang mengalami musibah, agar teman, sahabat, keluarga maupun orang lain yang mengalami masalah dikuatkan melalaui kata ungkapan *Kalembo Ade*.

"*Ka*=mohon, *Lembo*=lapangkan, Ade=hati" dengan demikian, artinya "Mohon kelapangan dada", akan tetapi secara definitf qualitatif kata Kalembo Ade bisa bermakna sangat luas dan multi definitif, bisa mohon maaf atas keadaan yang minim, ketika anda bertamu di rumah kerabat dou dompu dan bima, di sisi lain bisa bermakna menghibur bagi kerabat atau keluarga yg tengah menghadapi musibah atau cobaan, bahkan tak segan

segan orang bima - dompu menyampaikan kata ini sebagai kata pamungkas perpisahan setelah menjamu tamu tamu yang datang dihajatan, acara budaya, bahkan diruang tamu sendiri.

Nggusu Waru merupakan filosofi kepemimpinan Dou Dompu, sebagai perangkat nilai, pikir dan tindak. Oleh karenanya, *Nggusu Waru* menitipkan delapan prinsip nilai kepemimpinan Dou Dompu antara lain yaitu : (1). *Dou Ma To'a diruma labo Rasul*; artinya orang yang taat kepada Tuhannya dengan menjalankan pemerintah dan larangannya serta orang yang mau mengikuti sunnah Rasulnya. (2). *Dou Ma Loa Ra Bade*; artinya cerdas dan bijak (3). *Dou Mambani Ro Disa*; gagah berani (4). *Ma Bisa Ra Guna*; Membawa dan Kharismatik (5). *Ma Tenggo Ra Wale*; Kuat dan gigih. (6). *Mantiri Nggahi Ra Kalampa/Mandinga Nggahi RawiPahu*; Jujur sesuai tutur kata dan perbuatannya (7). *Mantiri fiko Ra Paresa* ; Adil dan seksama. (8). *Londo Dou Ma Taho*; Keturunan orang yang baik.[171]

Nggahi Rawi Pahu. Kata *Nggahi Rawi Pahu* merupakan kata ciri khas Dou (orang) Dompu yang sudah dijadikan sebagai Motto Daerah Dompu sejak jaman dulu sejak terbentuknya Kesultanan pertama 1545 dan sampai peresmian Daerah Dompu dengan mengangkat dan menjadikan Bupati pertama pada tanggal 12 Sepetember 1947. Nggahi yang artinya bilang/ mengatakan sesuatu apa yang dipikirkan dan apa yang dilihat yang keluar dari mulut seseorang. Kedua, Rawi; kata Rawi yang artinya "perbuatan/sikap" seseorang yang hasil dari apa yang mereka katakana terus yang dapat diaplikasikan langsung melalui sikap atau perbuatan seseorang. Dan yang ketiga, Pahu; kata pahu yang maknanya "bentuk/wujud" atau bukti nyata dari apa yang dikatakan/bicarakan dan langsung dilakukan

[171]http:langgusuwaru.blogspot.com/2009/08/delapan-8-ciri-kepemimpinan-dou-mbojodompu.haml

dengan sikap/perbuatan,sehingga tidak sia-sia apa yang mereka katakana dihadapan orang lain.

Rimpu Mpida. Kata *Rimpu Mpida* sebagai cermin masyarakat Dompu-Bima yang menjunjung tinggi nilai nilai yang terkadung dalam keislaman, dan selain itu juga untuk melidungi diri ketika berada diluar rumah tapi sekarang seiring perkembangan Zaman, Rimpu Mpida sudah jarang ditemukan, ya bisa dilihat yang memakai rimpu pada saat moment-moment tertentu saja (pada saat perayaan harla Dompu maupun Bima atau acara perayaaan acara budaya).

Santabe. Kata *Santabe,* artinya "permisi". Setiap orang yang mau lewat dihadapan orang-orang duduk dan ngumpul maka kata Santabelah yang harus kita sapa sebabagai bentuk tradisi budaya yang saling menghargai orang lain. Dengan kata (bahasa) Dompu yang laian yaitu "Roi Ra Ka Co'i Angi" merupakan budaya yang diterapkan oleh orang-orang jaman dulu, yang artinya "saling Menghargai antara satu sama lainya melalu sikap,sapa, tutur kata dan menghargai dari bebagai bentuk perbedaan". Dari kata Ra ka Co'i Angi sudah tak asing lagi ditelinga masyarakat Dompu, dan kalau kita melihat diera kekinian, Roi Ka Co'i Angi sudah mulai hilang diperadaban jaman modern sekarang, karena memang Budaya asli Dou Dompu pelan-pelan sudah mulai terkikis dengan adanya pengaruh budaya-budaya orang luar, sehingga apa yang menjadi ciri khas Dou Dompu dengan budaya saling Roi ra Ka Co'i Angi sudah tak terlihat lagi yang diterapkan oleh orang-orang Dompu sekarang ini, terutama remaja dan pemuda yang notabenya sebagai generasi penerus dan pelurus yang mewarisi dan mentranformasikan tradisi budaya daerah.

C. Mbojo Bima

1. Akar Sejarah Bima

Mbojo (Bima) terletak di pulau Sumbawa bagian ujung timur, Indonesia. Daerah Bima sekarang terdiri dari Kota Bima dan Kab.Bima setelah terjadi pemekaran wilayah, kedua wilayah ini memiliki peninggalan budaya Mbojo, rumah adat (arsitektur lokal) berupa Uma Leme atau biasa disebut Uma Lengge oleh masyrakat setempat yang terletak didesa Padende-Donggo, kabupaten Bima, sedangkan pada kota Bima terdapat Istana kesultanan Bima (Asi Mbojo) sebagai pusat pemerintahan kerajaan bima dulunya dan sekarang menjadi museum.

Keadaan alam Bima memang sangat strategis bagi perkembangan politik agama dan perdagangan. Wilayah bagian utara berbatasan langsung dengan laut flores, sebagai urat nadi perniagaan Nusantara sejak abad 14 M. Terletak di tengah rangkaian kepulauan nusantara dan memiliki pelabuhan alam yang terlindung dari serangan gelombang dan angin musim barat. Hasil alamnya cukup beragam dan menjadi bahan ekspor yang sangat laris pada zamannya. Inilah yang merupakan salah satu sebab bima bisa tampil sebagai negara maritim tersohor sejak abad 15 sampai pertengahan abad 20 M.

Dalam sejarah kebudayaan penduduk Indonesia terbagi atas bangsa Melayu Purba dan bangsa Melayu baru. Demikian pula halnya dengan penduduk yang mendiami daerah Bima, mereka yang menyebut dirinya Dou Mbojo, Dou Donggo yang mendiami kawasan pesisir pantai. Disamping penduduk asli, juga terdapat penduduk pendatang yang berasal dari Sulawesi Selatan, Jawa, Madura, Kalimantan, Nusa Tenggara Timur dan Maluku.

Kerajaan Bima dahulu terpecah–pecah dalam kelompok-kelompok kecil yang masing-masing dipimpin oleh Ncuhi. Ada lima Ncuhi yang menguasai lima wilayah yaitu :

a. Ncuhi Dara, memegang kekuasaan wilayah Bima Tengah;
b. Ncuhi Parewa, memegang kekuasaan wilayah Bima Selatan;
c. Ncuhi Padolo, memegang kekuasaan wilayah Bima Barat;
d. Ncuhi Banggapupa, memegang kekuasaan wilayah Bima Utara;
e. Ncuhi Dorowani, memegang kekuasaan wilayah Bima Timur.

Kelima Ncuhi ini hidup berdampingan secara damai, saling hormat menghormati dan selalu mengadakan musyawarah mufakat bila ada sesuatu yang menyangkut kepentingan bersama. Dari kelima Ncuhi tersebut, yang bertindak selaku pemimpin dari Ncuhi lainnya adalah Ncuhi Dara. Pada masa-masa berikutnya, para Ncuhi ini dipersatukan oleh seorang utusan yang berasal dari Jawa.

Menurut legenda yang dipercaya secara turun temurun oleh masyarakat Bima. Cikal bakal Kerajaan Bima adalah Maharaja Pandu Dewata yang mempunyai 5 orang putra yaitu: 1) Darmawangsa; 2) Sang Bima; 3) Sang Arjuna; 4) Sang Kula; dan 5) Sang Dewa.

Salah seorang dari lima bersaudara ini yakni Sang Bima berlayar ke arah timur dan mendarat disebuah pulau kecil disebelah utara Kecamatan Sanggar yang bernama Satonda. Sang Bima inilah yang mempersatukan kelima Ncuhi dalam satu kerajaan yakni Kerajaan Bima, dan Sang Bima sebagai raja

pertama bergelar Sangaji. Sejak saat itulah Bima menjadi sebuah kerajaan yang berdasarkan Hadat, dan saat itu pulalah Hadat Kerajaan Bima ditetapkan berlaku bagi seluruh rakyat tanpa kecuali.

Adat ini berlaku terus menerus dan mengalami perubahan pada masa pemerintahan raja Ma Wa'a Bilmana. Setelah menanamkan sendi-sendi dasar pemerintahan berdasarkan Hadat, Sang Bima meninggalkan Kerajaan Bima menuju timur, tahta kerajaan selanjutnya diserahkan kepada Ncuhi Dara hingga putra Sang Bima yang bernama Indra Zamrud sebagai pewaris tahta datang kembali ke Bima pada abad XIV / XV.

Beberapa perubahan Pemerintahan yang semula berdasarkan Hadat ketika pemerintahan Raja Ma Wa'a Bilmana anatara lain, pertam, istilah Tureli Nggampo diganti dengan istilah Raja Bicara, dan kedua, Tahta Kerajaan yang seharusnya dididuduki oleh garis lurus keturunan raja sempat dididuduki oleh yang bukan garis lurus keturunan raja.

Perubahan yang melanggar Hadat ini terjadi dengan diangkatnya adik kandung Raja Ma Wa'a Bilmana yaitu Manggampo Donggo yang menjabat Raja Bicara untuk menduduki tahta kerajaan. Pada saat pengukuhan Manggampo Donggo sebagai raja dilakukan dengan sumpah bahwa keturunannya tetap sebagai Raja sementara keturunan Raja Ma Wa'a Bilmana sebagai Raja Bicara. Kebijaksanaan ini dilakukan Raja Ma Wa'a Bilmana karena keadaan rakyat pada saat itu sangat memprihatinkan, kemiskinan merajalela, perampokan dimana-mana sehingga rakyat sangat menderita. Keadaan yang memprihatinkan ini hanya bisa di atasi oleh Raja Bicara.

Akan tetapi karena berbagai kekacauan tersebut tidak mampu juga diatasi oleh Manggampo Donggo akhirnya tahta kerajaan kembali di ambil alih oleh Raja Ma Wa'a Bilmana.

Kira-kira pada awal abad ke XVI Kerajaan Bima mendapat pengaruh Islam dengan raja pertamanya Sultan Abdul Kahir yang penobatannya tanggal 5 Juli tahun 1640 M. Pada masa ini susunan dan penyelenggaraan pemerintahan disesuaikan dengan tata pemerintahan Kerajaan Goa yang memberi pengaruh besar terhadap masuknya Agama Islam di Bima. Gelar Ncuhi diganti menjadi Galarang (Kepala Desa). Struktur Pemerintahan diganti berdasarkan Majelis Hadat yang terdiri atas unsur Hadat, unsur Sara dan Majelis Hukum yang mengemban tugas pelaksanaan hukum Islam.

Dalam penyelenggaraan pemerintahan ini Sultan dibantu oleh :

a. Majelis Tureli (Dewan Menteri) yang terdiri dari Tureli Bolo, Woha, Belo, Sakuru, Parado dan Tureli Donggo yang dipimpin oleh Tureli Nggampo/ Raja Bicara.
b. Majelis Hadat yang dikepalai oleh Kepala Hadat yang bergelar Bumi Lumah Rasa NaE dibantu oleh Bumi Lumah Bolo. Majelis Hadat ini beranggotakan 12 orang dan merupakan wakil rakyat yang menggantikan hak Ncuhi untuk mengangkat/ melantik atau memberhentikan Sultan.
c. Majelis Agama dikepalai oleh seorang Qadhi (Imam Kerajaan) yang terdiri dari 4 orang Khatib Pusat yang dibantu oleh 17 orang Lebe Na'e.

2. Sejarah Masuknya Islam di Bima

Sebagai negara maritim yang ramai dikunjungi oleh para pedagang dan musafir dari berbagai penjuru negeri, seharusnya Bima lebih awal menerima pengaruh Islam. Mengingat abad X M**,** saudagar-saudagar Islam Arab sudah banyak yang berkunjung ke

Maluku (Ternate dan Tidore) untuk membeli rempah-rempah. Tetapi dalam kenyataanya, berdasarkan berbagai sumber tertulis yang untuk sementara dapat dijadikan pegangan, masyarakat pesisir Bima baru mengenal Islam sekitar pertengahan abad XVI M, yang dibawa oleh para Mubaligh dan pedagang dari kesultanan Demak, kemudian dilanjutkan oleh mubaligh dan pedagang kesultanan Ternate, pada akhir abad XVI M.

Menurut sejarawan Bima, M. Hilir Ismail,[172]bahwa tahun 1540 M merupakan tonggak awal kedatangan Islam di tanah Bima. Proses islamisasi itu berlangsung dalam tiga tahap yaitu periode kedatangan Islam tahun 1540–1621, periode pertumbuhan islam tahun 1621-1640 M, dan periode kejayaan islam pada tahun 1640 – 1950 M. pada tahap awal sebelum Islam menjadi agama resmi kerajaan, ajaran Islam sudah masuk di wilayah-wilayah pesisir Bima.

Gambar 4 : Istana Kesultanan Bima

[172]M. Hilir Ismail, *Kebangkitan Islam Di Dana Mbojo: Upacara Adat Hanta UA PUA Alan Malingi*.

Berdasarkan kajian dan penelitian itulah, maka ditetapkan dua tahap masuknya islam di tanah Bima. Hal itu didasarkan pada keterangan dari catatan lokal yang dimiliki, ternyata tahap awal kedatangan Islam di Dana Mbojo, peranan Demak dan Ternate sangat besar. Para mubaliq dan pedagang dari dua negeri tersebut silih berganti menyiarkan Islam di Dana Mbojo. Selain itu para pedagang Bima pun memiliki andil dalam penyiaran Islam tahap awal. Secara kronologis kedatangan Islam di Bima yaitu tahap pertama dari Demak dan kedua dari Ternate.

Pada abad ke-16 M, Bima sudah menjadi salah satu pusat perdagangan yang ramai di wilayah bagian timur Nusantara. Menurut Tome Pires yang berkunjung ke Bima pada tahun 1513 M, pada masa itu pelabuhan Bima ramai dikunjungi oleh para pedagang Nusantara dan para pedagang Bima berlayar menjual barang dagangannya ke Ternate, Banda dan Malaka serta singgah di setiap pelabuhan di Nusantara. Pada saat inilah kemungkinan para pedagang Demak datang ke Bima selain berdagang juga untuk menyiarkan agama Islam.

Keterangan Tome Pires juga diperkuat Panambo Lombok. E. Urtrech, mengatakan bahwa "pengislaman di pulau Lombok terjadi pada masa pemerintahan Sunan Prapen putera Sunan Giri yang pernah menundukkan Sumbawa dan Bima." pandangan ini dikomentari oleh Hilir Ismail bahwa kata "Menundukkan" dalam keterangan Panambo Lombok itu tidaklah tepat, karena proses islamisasi di tanah air secara umum tidak dilakukan dengan jalan kekerasan, melainkan dengan misi damai, dakwah dan perdagangan serta perkawinan silang. Kata menundukkan itu sebenanrnya lebih mengarah pada kesadaran masyarakat untuk memeluk Islam. Disamping itu, jika terjadi penundukkan berarti raja Bima saat itu sudah memeluk Islam dan diikuti oleh rakyatnya. Tapi pada kenyataannya Islam baru secara resmi menjadi agama kerajaan pada tahun 1640 M.

Tahap kedua, Islam masuk di Bima melalui Ternate. Dari catatan raja-raja Ternate, dapat diketahui betapa gigihnya sultan Ternate bersama rakyatnya, dalam menegakkan nur Islam di wilayah Timur Nusantara. Pada masa sultan Khairun, sultan Ternate ketiga (1536-1570), telah dibentuk aliansi Aceh-Demak-Ternate. Dan juga telah dibentuk lembaga kerjasama Al Maru Lokatul Molukiyah yang diperluas istilahnya menjadi Khalifah Imperium Nusantara. Aliansi ini dibentuk untuk meningkatkan kerja sama antara tiga negara islam itu dalam penyebaran pengaruh Islam di wilayah Nusantara.

Pada masa sultan Baabullah (tahun 1570-1583), usaha penyiaran Islam semakin ditingkatkan dan pada masa inilah, para Mubaligh dan pedagang Ternate meningkatkan kegiatan dakwah di Bima. Hal itu terus berlanjut sesuai keterangan BO Istana, bahwa para Mubaligh dari Sulawesi Selatan yang dikirim oleh Sultan Alauddin Gowa tiba di Sape pada tanggal 11 Jumadil Awal 1028 H bertepatan dengan tanggal 16 April 1618, tiga belas tahun setelah Raja Gowa dan Tallo memeluk Agama Islam, bahkan lima belas tahun setelah Raja Luwu memeluk Agama Islam.

Para mubaligh dari Tallo, Luwu, dan Bone tiba di Bima pada saat situasi politik dan keamanan sangat tidak menguntungkan. Pada saat itu sedang terjadi konflik politik yang berkepanjangan, akibat tindakan dari Salisi salah seorang putera Raja Ma Wa'a Ndapa, yang berambisi untuk menjadi raja. Intrik dan rekayasa politik dijalankan oleh Salisi. Ia membunuh keponakannya yaitu putera Raja Samara yang telah dilantik menjadi Putera Mahkota. Keponakannya itu dibakar hidup-hidup di padang rumput Wera, yang merupakan areal perburuan bagi raja dan keluarga Istana. Sehingga putera Mahkota itu dikenal dengan nama Ruma Mambora Di Mpori Wera. (Tuanku yang wafat di padang rumput Wera).

Suasana seperti itu tidaklah menyurutkan tekad dan semangat para mubaligh untuk menyiarkan Islam di Bima. Mereka terus berupaya untuk menemui Putera Mahkota La Ka'I dalam pelariannya di dusun Kamina. Sebuah dusun di hutan belantara yang berada di puncak gunung La Mbitu di sebelah tenggara Bima.

Pada tanggal 15 Rabiul Awal 1030 H bertepatan dengan tanggal 7 Pebruari 1621 M, Putera Mahkota La Ka'I bersama pengikutnya mengucapkan dua kalimat syahadat dihadapan para mubaliq sebagai gurunya di Sape. Sejak itu, putera mahkota La Ka'I berganti nama menjadi Abdul Kahir. Pengikut La Ka'I Bumi Jara Mbojo bernganti nama menjadi Awaluddin, Manuru Bata putera Raja Dompu Ma Wa'a Tonggo Dese berganti nama menjadi Sirajuddin.

Pada tanggal 5 Juli 1640 M, Putera Mahkota Abdul Kahir dinobatkan menjadi Sultan Bima pertama setelah melewati perjuangan panjang merebut tahta kerajaan dari pamannya salisi. Hal itu yang menandai beralihnya sistim pemerintahan dari kerajaan kepada kesultanan. Sejak saat itu, Islam bersinar terang di Bumi Bima dan masa–masa selanjutnya menjadi kesultanan tersohor di Nusantara Timur.

Sedangkan menurut penelitian Tawaluddin Haris, bahwa kapan agama Islam masuk dan berkembang di Bima belum dapat ditentukan secara pasti, namun dari berbagai informasi dalam historigrafi tradisional sumber asing bahwa islamisasi berlangsung secara damai melalui kontak dagang, dakwah dan perkawinan,maupun dengan kekuatan senjata atau peperangan. Bima muncul dan berkembang sebagai pusat kekuasan Islam sekitar abad ke-17, ketika raja Bima yang ke-15 memeluk agama Islam yaitu Sultan Abdul Kahir. Sebagai pusat kekuasaan Islam, Bima kemudian tumbuh dan berkembang, mencapai puncak kejayaan pada masa pemerintahan Sultan Abdul Khair Sirajuddin

dan Sultan Nurudin. Ketika itu datang atau didatangkan ulama-ulama dari berbagai pelosok Nusantara untuk menyebarkan dan mengajarkan agama Islam kepada masyarakat Bima.[173]

Sementara itu ada juga pendapat yang mengatakan bahwa Islam masuk ke Bima pada hari Kamis tanggal 5 Juli 1640 M, atau bertepatan dengan tanggal 15 Rabiul Awal 1050 H. Islam pertama kali dibawa ke Bima oleh dua orang datuk keturunan bangsawan Melayu dari Kerajaan Pagaruyung yang sekarang masuk wilayah Kecamatan Tanjung Emas Kabupaten Tanah Datar Sumatra Barat. Dua datuk yang juga berprofesi sebagai saudagar tersebut bernama Datuk Dibanda dan Datuk Ditiro. Sebagian literatur menyebut keduanya dengan nama Datuk ri Bandang dan Datuk ri Tiro.

Namun sejak tahun 1950-an saat peralihan pemerintahan dari Kesultanan menjadi Pemerintahan Swapraja, kegiatan ini terhenti dan tidak mampu sepenuhnya dihidupkan kembali. Tapi melihat kemauan dan masih tersisanya keluarga kerjaan di bima maka proses adat ini masih bisa terlaksana dari tahun 1980-an, 1990-an sampai saat ini masih ada kayaknya (soalnya saya ikut hanya 2003 lalu). Acara Ua Pua ini sendiri selain untuk memperingati hari kelahiran nabi muhammad saw, juga masih merupakan bentuk penghormatan Sultan Abdul Kahir Ma Ntau Bata Wadu (sultan Kerajaan Bima pertama) menganugerahkan sebidang tanah yang cukup luas kepada keduanya (Sebagai penghormatan atas jasa Datuk Dibanda dan Datuk Ditiro dalam pengusiran). Kelak, tanah pemberian Sultan Bima ini dijadikan sebagai tempat tinggal kerabat dan keluarga mereka. Seiring dengan perkembangan masyarakat, penghuni kampung tersebut kian bertambah ramai. Dan, akhirnya perkampungan tersebut diberi nama Kampung Melayu yang hingga saat ini masih ada di

[173]Tawaluddin Haris, *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 10, No. 1, 2012

bima dan sekarang masuk kota bima (kalau kampung ini dekat dengan kampung sarae.

Bima merupakan salah satu Kerajaan islam tersohor di Indonesia bagian Timur. Kesohorannya hingga pernah berstatus swapraja selama kurun waktu 5-6 tahun dan hingga kini masih didapati bukti dan peninggalannya. Beragam tradisi dan budaya terlahir dan masih dipertahankan rakyatnya. Salah satu yang hingga kini masih kekal bahkan terwarisi adalah budaya rimpu, sebuah identitas kemusliman yang hingga kini nyaris kehilangan makna. Rimpu merupakan busana adat harian tradisional yang berkembang pada masa kesultanan, sebagai identitas bagi wanita muslim di Bima. Rimpu mulai populer sejak berdirinya Negara Islam di Bima pada 15 Rabiul awal 1050 H bertepatan dengan 5 Juli 1640. Masuknya rimpu ke Bima amat kental dengan masuknya Islam ke Kabupaten bermotokan Maja Labo Dahu ini. Pedagang Islam yang datang ke Bima terutama wanita Arab menjadi ispirasi kuat bagi wanita Bima untuk mengidentikkan pakaian mereka dengan menggunakan rimpu.

Sebuah masjid tertua di Bima hingga kini masih bediri di Kelurahan Melayu Kecamatan Asakota, Kota Bima. Hanya saja, kondisi cagar budaya itu tak terurus dan hanya berfungsi sebagai Tempat Pendidikan Qur'an (TPQ) oleh warga setempat. Bahkan sejumlah benda bernilai sejarah tinggi raib. Pantauan Suara NTB, mesjid yang seluruh bangunannya terbuat dari kayu dan beratap seng itu masih berdiri kokoh diantara rumah penduduk. Konon masjid itu dibangun dua utusan Sultan Goa Sulawesi Selatan untuk mensyi'arkan Agama Islam di Bima.

Ua Pua sebuah tradisi Islam yang menggugah, penuh makna, menggagukan nilai-nilai islam. "Islam sebagai agama Rahmatan lilalami", demikian dikatakan Hj. Siti Mariyam saat menyampaikan sambutan sebagai Ketua majelis Adat Sara Dana

Mbojo, di Asi Mbojo (27/02). "Perayaan Hanta U'a Pua tidak hanya sekedar prosesi biasa, tetapii Hanta U'a Pua mengandung sebuah janji yang disimbolisasikan dengan siri puan yang dihantarkan oleh Penghulu melayu kepada Sultan Bima kala itu. " bahwa setiap pembesar Dana Mbojo dari Sultan, Turelli, Jeneli dan Gelarang harus berpegang teguh ajaran Islam dengan benar dan sungguh-sungguh". Itulah perkataan yang tertulis dalam naskah-naskah lama.

Berdasarkan beragam pendapat tentang sejarah masuknya Islam di Bima, Islam mulai masuk ke Bima pada masa akhir Kerajaan Bima antara tahun 1540-1550 melalui mubaligh dan pedagang Demak. Mengingat Bima merupakan jalur perniagaan bagian selatan wilayah nusantara dan sejak abad XV pada masa Raja Manggampo Donggo Kerajaan Bima mencapai puncak kejayaannya bahkan pada masa Raja Ma Wa'a Ndapa telah berperan dalam percaturan niaga internasional yang berpusat di sunda kelapa (Jakarta) dan bima telah memiliki perkampungan khusus di sana.

Waktu tepatnya adalah pada masa pemerintahan Sunan Prapen putra Sunan Giri karena saat itu Demak giat melakukan penyiaran Islam di wilayah Indonesia Timur.

Penyebaran Islam pada masa Sunan Prapen tidak berlangsung lama dan pengaruhnya tidak begitu kuat karena runtuhnya kerajaan Demak akibat Revolusi istana yang berakibat pada gugurnya Sultan Tranggano tahun 1546.

Kemudian pada 1617 (1028H) ditulis di dalam BO (Catatan Lama Istana Bima) para pedangang Sulawesi datang menyebarkan Islam di Bima. Saudagar Daeng Mangali tiba dipelabuhan Sape bersama orang Luwu, Tallo dan Bone dan menghadap Ruma Bumi Jara yang memegang Sape mengantar sepucuk surat dari Ruma Bumi Jara di Bone yang mengabarkan bahwa Kerajaan

Gowa, Tallo, Luwu dan Bone sudah memeluk Islam. Kemudian pada 10 Rabiul awal 1030 H (1619 M) empat orang petinggi Kerajaan Bima sepakat memeluk agama Islam dan berganti nama menjadi nama Islam :

a. La Kai (Ruma Ta Ma Bata Wadu) menjadi Abdul Kahir yang kemudian menjadi Sultan Pertama Kesultanan Bima
b. La Mbila menjadi Jalaluddin
c. Bumi Jara Mbojo Sape menjadi Awaluddin
d. Manuru Bata menjadi Sirajuddin yang kemudian menjadi sultan Dompu.

Karena pergolakan politik di Istana Abdul Kahir dan Jalaluddin hijrah ke Makassar dan memperdalam Islam disana dibawah asuhan para ulama kelahiran Minang yaitu Datuk Di Bandang dan Datuk Di Tiro.

Kemudian setelah menimba Ilmu agama Islam dengan di bantu Kesultanan Makassar Abdul Kahir dan Jalaluddin melakukan ekspedisi bersenjata untuk merebut kembali Kerajaan Bima dari pemberontak dalam rombongan tersebut ikut pula Datuk Di Bandang dan Datuk Di Tiro yang akan membantu Abdul Kahir menyebarkan Islam ditanah Bima dan sekitarnya.

Setelah tiga bulan keberhasilan ekspedisi tersebut, tepatnya 15 Rabiul Awal 1050 H (1640 M) Abdul Kahir dinobatkan sebagai Sultan I Bima dengan gelar Ruma Ta Ma Bata Wadu sedang Jalaluddin menjadi Ruma Bicara (Perdana Menteri) pertama dengan gelar Manuru Suntu.

Dengan penobatan ini menjadi titik akhir sejarah kerajaan Bima dan berganti menjadi babak baru Kesultanan Bima. Mulai saat itu Bima mengamalkan falsafah dan aturan kesultanan bersasarkan agama Islam.

Kesultanan Bima kemudian berdiri dan berpacu menyebarkan agama Islam hingga akhir masa kesultanan bima tahun 1951. Adapun Sultan Kesultanan Bima yang memiliki Andil dalam penyebaran Islam di Bima dan sekitarnya sebagai berikut :

a. Sultan Abdul Kahir (1640)
b. Sultan Abil Khair Sirajuddin (1640-1682)
c. Sultan Nuruddin Abubakar Ali Syah (1682-1687)
d. Sultan Jamaluddin (1687-1696)
e. Sultan Hasanuddin (1696-1731)
f. Sultan Alauddin Muhammad Syah (1731-1742)
g. Sultan Abdul Kadim (1743-1773)
i. Sultan Abdul Hamid (1773-1819)
j. Sultan Ismail (1819-1854)
k. Sultan Abdullah (1854-1868)
l. Sultan Abdul Aziz (1868-1881)
m. Sultan Ibrahim (1881-1915)
n. Sultan Muhammad Salahuddin (1915-1951)

Saksi sejarah yang merupakan bukti sejarah penyebaran Islam di Bima dapat di lihat berupa Museum Asi Mbojo (dahulunya adalah Istana Kesultanan Bima), Masjid Kesultanan Bima, Makam Sultan pertama Bima Sultan Abdul Kahir di Dana Taraha, Makam Sultan Abil Khair Sirajuddin dan Nuruddin Abubakar Ali Syah di Tolomundu dan Makam-makam sultan lainnya yang masih dalam kompleks Masjid Kesultanan Bima.

Bab 5

PENUTUP

Dialektika, asimilasi, akulturasi dan akomodasi Islam dengan budaya pada akhirnya menghasilkan varian keIslaman tipikal yang dikenal dengan Islam Nusantara yang pada batas-batas tertentu berbeda dengan varian Islam dalam *great tradition*. Fenomena ini merupakan apresiasi positif dengan menganggap bahwa setiap bentuk artikulasi Islam di suatu wilayah akan berbeda dengan artikulasi Islam di wilayah lain. Untuk itu gejala ini merupakan bentuk kreasi umat dalam memahami dan menerjemahkan Islam sesuai dengan budaya mereka sendiri sekaligus akan memberikan kontribusi untuk memperkaya khazanah mozaik budaya Islam. Proses penerjemahan ajaran Islam dalam budaya lokal memiliki ragam varian seperti *slametan, tahlilan,* ritual *rowah wulan* dan lebaran topat di Lombok, sekaten di Jogjakarta, dan tradisi mudik halal bi halal di berbagai daerah dengan pernak-pernik lokal yang sangat parokial dan tipikal.

Dakwah para penyebar Islam awal ke Nusantara menunjukkan akomodasi yang kuat terhadap tradisi lokal masyarakat setempat. Sehingga Islam datang bukan sebagai ancaman, melainkan sahabat yang memainkan peran penting dalam transformasi kebudayaan. Hal ini menunjukkan bahwa

karakter Islam Nusantara yang berdialog dengan tradisi masyarakat sesungguhnya dibawa oleh para mubaligh dari Arab dan Ghujarat dalam penyebaran Islam awal di Indonesia yang bersikap akomodatif terhadap tadisi masyarakat atau kultur masyarakat setempat ketimbang mubaligh Arab yang puritan untuk memberantas praktik-praktik lokal masyarakat. Karakter Islam Nusantara inilah yang diteruskan Walisongo dalam dakwahnya di Jawa dan Gumi Sasak Lombok.

Islam merupakan agama yang sangat dominan di pulau Lombok, yang memainkan peran penting sebagai penjaga nilai-nilai yang berkembang di masyarakat. Di Lombok, akulturasi Islam dengan budaya lokal berjalan dengan mulus. Islam dapat berkembang dengan baik tanpa konflik dan kekerasan. Islam dan kultur lokal saling bernegosiasi, berdialog, representasinya terlihat dari pola keberagamaan masyarakat Lombok yang akulturatif dengan budaya lokal.

Proses dialog Islam dengan tradisi masyarakat diwujudkan dalam mekanisme proses kultural dalam menghadapi negosiasi lokal. Ia tidak diterima apa adanya ketika ditawar oleh khazanah lokal. Di sinilah, Islam dan tradisi masyarakat ditempatkan dalam posisinya yang sejajar untuk berdialog secara kreatif agar salah satunya tidak berada dalam posisi yang subordinat, yang berakibat pada sikap saling melemahkan. Perpaduan antara Islam dengan tradisi masyarakat ini adalah sebuah kekayaan tafsir lokal agar Islam tidak tampil hampa terhadap realitas yang sesungguhnya. Islam tidak harus dipersepsikan sebagai *great tradition* semata, tetapi Islam sebagai *little tradition* yang berdialog dengan tradisi masyarakat setempat.

Dakwah para wali ini justru mengakomodasikan Islam sebagai ajaran agama yang mengalami historisasi dengan kebudayaan. Misalnya, apa yang dilakukan oleh Sunan Bonang

dengan mengubah gamelan Jawa yang saat itu kental dengan estetika Hindu menjadi bernuansa zikir yang mendorong kecintaan pada kehidupan transendental. Tembang "tombo ati" adalah salah satu karyanya. Lebih jauh dalam pentas pewayangan Sunan Bonang mengubah lakon dan memasukkan tafsir-tafsir khas Islam.

Oleh karenanya, Islam Nusantara sebagai jawaban dari Islam otentik mengandaikan tiga hal. *Pertama,* Islam Nusantara memiliki sifat kontekstual, yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbedaan wilayah menjadi kunci untuk menginterpretasikan ajaran. Dengan demikian, Islam akan mengalami perubahan dan dinamika dalam merespons perubahan zaman. *Kedua,* Islam Nusantara bersifat progresif, yakni kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman terhadap penyimpangan terhadap ajaran dasar agama (Islam), tetapi dilihat sebagai pemicu untuk melakukan respons kreatif secara intens. *Ketiga,* Islam Nusantara memiliki karakter membebaskan. Dalam pengertian, Islam menjadi ajaran yang dapat menjawab problem-problem kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbedaan agama dan etnik. Dengan demikian, Islam tidak aku dan rigid dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang selalu berubah.

Berdasarkan elaborasi tersebut dapat disimpulkan bahwa kemampuan Islam Nusantara untuk beradaptasi dengan budaya setempat memudahkan dakwah Islam masuk ke lapisan paling bawah dari masyarakat. Tak pelak lagi, Islam berdialog dengan masyarakat setempat (lokal), berada dalam posisi yang menerima tradisi masyarakat, sekaligus memodifikasinya menjadi budaya baru yang dapat diterima oleh masyarakat setempat dan amsih berada di dalam jalur Islam. Karena itu, kedatangan dakwah Islam Nusantara merupakan pencerahan bagi peradaban dunia.

Daftar Pustaka

Abdurrahman, Moeslim, "Ber-Islam Secara Kultural," dalam *Islam Sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003)

Abdullah, Taufik, *Aspek Rejörmasi Islam di Indonesia,* [Jakarta: LEKNAS-LIPI, 1976]

"Pengantar: Islam, Sejarah dan Masyarakat", dalam Taufik

Abdullah [ed.], *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indoensia,* [Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987]

Abdullah, Idrus, *Penyelesaian Sengketa Melalui Mekanisme Pranata Lokal di Kabztpaten Lombok Barat,* [Disertasi tidak dipublikasikan] PPS Fakultas Hukum UI, 2000.

Adonis, Tito [ed.], *Suku Terasing Sasak Di Bayan Daerah Propinsi Nusa Tenggara Barat,* [Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1989]

Alisyahbana, Sutan Takdir, *Indonesia: Social and Cultural Revolution,* [Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1966]

Ambary, Hasan Muarif, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia,* [Jakarta: Logos, 2001]

Amin, Ahmad, et all, *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat,* [Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1997]

Al-Azmeh, Aziz, [ed.], *Islamic Law: Social and Historical Contexts,* [tp., 1988]

Azra, *Azyumardi,, Iaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVHdan XVIII Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia,* (Bandung:Mizan,1994), dan Irwan Abdullah, "Islam dan Akomodasi Kultural" dalam

Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Asia Tenggara, (Jakarta: Icthiar Baru Van Hoeve)

Baso, Ahmad, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam,* [Jakarta: Desantara, 2002]

Tradisi Lokal dan Masa Depan agama" dalam Majalah Majemuk,No. 6 November-Desember 2003.

Bruinessen, Martin van, "Global and Local in Indonesian Islam" dalam Southeast Asian Studies [Kyoto] vol. 37, No. 2, 1999.

Budiwanti, Erni, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima.* [Yogyakarta: LkiS, 2000]

Kitab Kuning, [Bandung: Mizan, 1989]

Bizawie, Zainul Milal, "Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam", dalam *Tashwirul Afkar,* Edisi No. 14 tahun 2003.

Cederroth Sven, Penelitian sudah diterbitkan menjadi beberapa buku diantaranya: *The use of sacred Cloths in the Wetu Telu Culture of Lombok,1997; The spell of the Ancestors and the Power of Mek˙kah: A Sasak Community on Lombok,* [Swedwn: Acta Universitatis Goyhoburgenesis, 1981]

Dahlan,Abdul Aziz, [ed.], *Ensiklopedi Hukum Islam,* [Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996]

De Graaf, H.J., "South-East Asian Islam to the eighteenth century," dalam RM.Holt Ann K.S.Lambton and Geertz, Clifford, *Islam Yang Saya Amati:Perkembangan di Maroko dan Indonesia,* terj. Hasan Basari (Jakarta:YIIS, 1982).

Djamas, Nurhayati, *Agama Orang Bugis,* [Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama RI, 1998]

Djamil, Fathurrahman, "Mencari Format Syari'ah Multikultural", Makalah Disampaikan Dalam Halaqah Tarjih III, Tanggal 16-18 Januari 2004, di Universitas Muhammadiyah Surakarta

Hefner, Robert W., *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam,* [New Jersey: Princeton University Press, 1985]

Hilmi, Masdar, *Problem Metodologis dalam Kajian Islam Membangun Paradigma Penelitian Keagamaan yang Komprehensif,* dalam website: www. yahoo. com

Kaplan, David and Manners, Robert A, *Culture Theory,* [New Jersey: Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1972]

Leeman, Albert, *Internal and External Factors of Socio-Cultural and SocioEconomic Dynamics In Lombok [Nusa Tenggara BaratJ,* Vol.8, [Schweiz: Geographisches Institut ABT. Anthropogeographie Universitat Zurich,1989]

Levy, Reuben, *The Social Stucture of Islam,* [Cambridge: The University press, 1975]

Lubis, Arbiyah, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh, Suatu studi perbandingan,* [Jakarta: Bulan Bintang, 1993]

Lukito, Ratno, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat,* [Jakarta: INIS, 1998]

Macdonald, Duncan B., *Development Muslim Theology, Jurisprudence and Con.stitustional Theory,* [London: Darf Publisher Limited, 1985], h. 68

Mahmasani, Subhi, *Falsafat al-Tasyri' 11 al-Islam,* [Beirut: Dar al-Kasysyaf Nasyr wa Itiba'ah wa at-Tauzi', 1952]

Matthew B, Miles dan Huberman, A. Michael, *Qualitatve Data Analysis: A Source book of New Method,* [Beverly Hills : Cage 1984]

Maula, M. Jadul, "Syariat [Kebudayaan] Islam: Lokalitas dan Universalitas", *makalah belajar bersama Islam Transformatif dan Toleran,* [Yogyakarta: LkiS, 2002]

Moleong, Lexy *J., Metode penelitian kualitatif,* [Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000]

Morris, Brian, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agana Komtemporer,* ter. Imam Khoiri (Yogyakarta: AK Group, 2003)

An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syariah,* [Yogyakarta: LkiS dan Pustaka Pelajar, 1994]

Nasir, Mohammad, *Metode Penelitian,* [Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998]

Paisun, "Dinamika Islam Kultural (Studi atas Dialektika Islam dan Budaya Lokal Madura)". Makalah AICIS, tidak diterbitkan.

Poespowardojo, Soerjanto, "Pengertian Local Genius dan Relevansinya dalam Modernisasi" dalam *Kepribadian Buclaya Bangsa [local genius],* Ayotrohaedi [ed.], [Jakarta: Pustaka Jaya, 1986]

Pulungan, J. Suyuthi, *Universalisme Islam,* [Jakarta: MSA, 2002] Qudamah, Ibn, *Al-Mughni,* jilid 6, [Kairo : Dar al-Manar 1947]

Rahim, Abdul, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence,* [London: Luzac & Co., 1911]

Rahmat, M. Imdadun, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" dalam *Tashwirul Afkar,* edisi No. 14 Th. 2003

Redfield, Robert, *Peasant Society and Culture,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1956)

Ricklefs, M.C., *A History of Modern Inodnesia.* (USA:Standford University Press, 2008).Sarakhsi, Muhammad ibn Ahmad, *Al-Mabsut,* [Kairo: Matba'ah al-S1-Sa'adah, 1331 H], jilid 9.

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law,* [Oxford: The Clarendon Press, 1964]

Schwarz, Adam, *A Nation in Waiting in 1900s,* [Australia: Allen & Unwin Pty Ltd., 1994]

Soebardi, "The Place of Islam" in Ekaine Me. Kay, ed. , *Study in Indonesian History,* [Australia: Pitman Publishing pt. Ltd, 1976]

Soemardjan, Selo, *Perubahan Social di Yogyakarta,* [Yogyakarta: Gajah Mada University, 1981]

Sudjana, Nana, *Tuntunan Penyusunan Karva Ilmiah,* [Bandung : Sinar Baru Algesindo, 1997]

Syaltut, Mahmud dan All al-Sayis, *Muqaranah al-Mazahib fi al-Fiqh,* [Beirut: Dar al-Syuruq, t.th]

Tibbi, Bassani, *Islam and Cultutral Accommodation of Social Change,* (San Francisco: Westview Pres, 1991)

Q-Anees, Bambang, "Daya Tawar Tradisi terhadap Pengaruh Luar" dalam www. gerbang. jabar. go. id

Utama, Edy, "Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah", dalam Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam,* (Jakarta: Desantara, 2002)

Zada, Khamami, *"Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia",* dalam Tashwirul Afkar, Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan, Edisi No. 14 tahun 2003

Zuhdi, Muhammad Harfin, *Parokialitas Adat Terhadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Telu di Bayan Lombok,* (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta, 2009)

Situs-Situs Islam di Bima

Bima memiliki banyak situs-situs sejarah peninggalan kerajaan dan kesultanan masa lalu, baik peninggalan sejarah sebelum Islam maupun situs-situs peninggalan kerajaan Islam di masa lalu. Situs tersebut tersebar di seluruh pelosok Bima. Menurut catatan sejarah, tahun 1540 M merupakan tonggak awal kedatangan Islam di tanah Bima. Proses islamisasi itu berlangsung dalam tiga tahap yaitu periode antara tahun 1540 – 1621 (kedatangan Islam di Bima), periode antara tahun 1621-1640 M (pertumbuhan Islam), dan periode antara tahun 1640 – 1950 M. (kejayaan Islam). Dalam sejarah islamisasi di Bima, sebelum Islam menjadi agama resmi kerajaan, Islam sudah mulai berkembang dan dianut di wilayah-wilayah pesisir.

Pada abad ke-16 M, Bima sudah menjadi salah satu pusat perdagangan yang ramai di wilayah bagian timur Nusantara. Menurut Tome Pires yang berkunjung ke Bima pada tahun 1513 M, pada masa itu pelabuhan Bima ramai dikunjungi oleh para pedagang Nusantara dan para pedagang Bima berlayar menjual barang dagangannya ke Ternate, Banda dan Malaka serta singgah di setiap pelabuhan di Nusantara. Pada saat inilah kemungkinan para pedagang Demak datang ke Bima selain berdagang juga untuk menyiarkan agama Islam.

- **Masjid Pertama di Bima**

Masjid Kalodu memang punya sejarah panjang sejak zaman masuknya Islam di tanah Bima, namun ada dua pendapat masjid pertama dalam sejarah Islam di Bima yaitu Langgar Kuno Melayu yang di percaya di bangun tahun 1604 M.

Lokasi masjid ini terletak di dataran tinggi yang di kelilingi oleh pegunungan yang berhutan lebat dan terpencil dari Dusun dan Desa lain. Nama dusun ini adalah Kalodu atau yang dikenal juga dengan

Kamina. Pada masa sekarang Dusun Kalodu telah menjadi desa Kalodu yang merupakan wilayah kecamatan Langgudu dan berjarak lebih kurang 75 km di sebelah selatan Kota Bima.

Untuk menuju Kalodu, dari Kota Bima terlebih dahulu kita menuju Karumbu, setelah dari situ kemudian tinggal mengikuti papan info jalan yang memberitahukan arah menuju Kalodu. Jarak Karumbu dan Kalodu mencapai kurang lebih 2 kilo. Petualangan seru akan anda alami apalagi memakai motor yang memadai medan pegunungan. Sangat mudah untuk menemukan Masjid ini, karena posisinya yang berada tepat dipinggir kiri jalan. Dan sebelah masjid terdapat satu desa yaitu desa Kamina.

Masjid kuna ini oleh masyarakat Mbojo (Bima) diberi nama " Sigi Kalodu atau Sigi Kamina" (Sigi berarti Masjid). Didirikan sekitar tahun 1621 M. oleh Jena Teke La Kai (setelah memeluk agama Islam bernama Abdul Kahir), bersama beberapa Mubalig dari Sulawesi Selatan (Goa, Tallo, Luwu dan Bone) dan para pengikut Jena Teke Abdul Kahir (Jena Teke berarti Putera Mahkota). Sigi Kalodu merupakan masjid kuna tertua di Bima setelah Masjid kuno Kampo NaE (Kampung NaE) Kecamatan Sape. Masjid ini juga didirikan oleh para mubalig dari Gowa, Tallo, Luwu dan Bone, beberapa tahun sebelum Masjid Kalodu dibangun.

Bangunan masjid berbentuk segi empat sama sisi (bujur sangkar) dan tidak memiliki mihrab seperti lazimnya sebuah Masjid pada masa berikutnya. Empat sisi yang sama itu merupakan simbol empat orang putera dan keluarga Raja yang memeluk Agama Islam yaitu La kai (Abdul Kahir), Bumi Jara Mbojo (Awaluddin), La Mbilla (Jalaluddin) dan Manuru Bata Putera Raja Dompu Ma Wa'a Tonggo Dese (Sirajuddin). Selain itu empat buah sisi bangunan merupakan simbol daerah asal para gurunya yaitu Gowa, Tallo, Luwu dan Bone. Tiang bangunan masjid ada delapan, yang berbentuk nggusu waru (segi delapan) merupakan simbol dari empat orang putera dan keluarga Istana dan empat daerah asal para ulama yang menjadi Guru mereka yaitu Gowa, Tallo, Luwu dan Bone.

Sejarah Masjid Kalodu, yang pembangunannya rampung pada tahun 1620 masehi, yang dibangun oleh Manuru Suntu dan dibantu masyarakat

Kamina, bersama empat mubaligh dari sulawesi, yang datang untuk menyiarkan agama Islam, Masjid tersebut menjadi tempat pengenalan dan ajaran agama Islam kala itu. Karena usia yang sudah uzur, masjid ini dibangun ulang tahun 2001. Pada 2005 Masjid Kalodua kembali dipugar dan diperbesar. Pemerintah setempat memugar untuk membangun kembali masjid tertua di Bima ini.

Selain area untuk salat, terdapat pula tempat untuk rehat dan beristirahat. Wisatawan tak perlu kuatir kalau pergi ke sini, mata akan di manjakan oleh pemandangan alam yang sangat indah. Suasana tenang dan hening dan ditemani kicauan burung sangat baik untuk bersantai, melupakan hiruk pikuk suasana kota. []

Langgar Kuna di Melayu

Sumber: http://www.bimakini.com/2017/05/kurang-terawat-langgar-kuno-di-melayu-dibersihkan/

Bangunan ini adalah sebuah Langgar(Mushalla) yang diperkirakan dibangun pada tahun 1608 M Langgar Kuno. Langgar ini dibangun layaknya sebuah rumah panggung, tiangnya berjumlah 16 dengan ukuran 8 x 8 meter. Yang membuatnya sedikit berbda adalah adanya mihrab dibagian baratnya yang agak menjorok. Konstruksi Bangunan ini dalam bahasa Bima disebut Uma Pa'a. Karena sambungannya tiangnya dipahat dan dilobangi kemudian disambung antara satu tiang dengan tiang lainnya dan tidak menggunakan paku. Tinggi bangunan ini sekitar 3,5 meter dengan jarak antara tanah dengan papan lantainya sekitar 1,5 meter. Jendelanya berjumlah 8 yang diperkirakan melambangkan 8 orang mubaliq yang mendirikan dan menempati bangunan ini. Sedangkan anak tangganya berjumlah 7 buah yang melambangkan 7 lapis langit dan 7 lapis bumi. Seluruh tiang bangunan ini terbuat dari kayu jati alam yang kuat dan tahan lama. Sedangkan papan dan dindingnya terbuat dari kayu kalango yang ringan tapi kuat dan tahan lama. Secara umum kayu dan papan Langgar ini masih kuat meskipun telah berusia lebih dari 4 abad.[]

Sumber: http://www.iqbalkautsar.com/2014/07/menengok-masjid-kesultanan-bima.html

Masjid Kesultanan Bima

Masjid yang terletak di kampung Sigi atau di sebelah selatan lapangan SeraSuba(alun-alun Kota Bima) ini adalah bukti sejarah keemasan kesultanan Bima pada masanya. Masjid ini dibangun oleh Sultan Abdul Kadim Muhammad Syah dengan Wajir Ismail pada tahun 1737. Pembangunan selanjutnya dilakukan oleh Sultan Abdul Hamid dengan merubah atap masjid tersbut menjadi bersusun tiga yang mirip dengan masjid Kudus.

Masjid ini telah mengalami beberapa kali renovasi dan pernah hancur akibat pengeboman yang dilakukan oleh Sekutu pada perang dunia II. Pemugaran masjid itu dilakukan kembali oleh Sultan Bima terakhir, Sultan Muhammad Salahuddin. Sehingga sampai sekarang masjid itu diberinama Masjid Sultan Muhammad Salahuddin. Di sebelah barat Masjid terdapat kuburan sultan dan keluarga Sultan Bima, termasuk kuburan Sultan Abdul Kadim Pendiri masjid tersebut. Kegiatan ibadah di masjid ini cukup ramai, terutama memasuki waktu-waktu shalat.

Makam di Atas Kota

Tahukah anda bahwa di Kota Bima ada sebuah kuburan bersejarah yang letaknya di atas kota Bima?. Kuburan itu adalah Kuburan Dana Taraha (Tanah Tinggi) yang merupakan kompleks pemakaman raja-raja dan sultan.Kompleks kuburan Dana Taraha terletak di atas sebuah bukit yang berjarak 1 km dari Terminal Bus Bima. Lokasi ini dapat dijangkau dengan berjalan kaki atau

Sumber: https://alanmalingi.wordpress.vom/2010/02/17/kuburan-di-atas-kota/

dengan kendaraan roda dua tau roda empat dari terminal Dara Kota Bima dengan mendaki bukit kecil menulusuri jalan yang sudah dihotmix.

Jumlah makam di kompleks pemakaman ini sekitar 25 makam. 21 makam para mubaliq dan 4 makam sultan Bima dan perdana menterinya. Anda dapat melihat kuburan Sultan Bima Pertama yaitu Sultan Abdul Kahir, petinggi Kerajaan Bima antara lain – Abdul Sama Ompu Lamuni yang dulunya merupakan perdana menteri Kesultanan Bima, Sultan Bima kedua yaitu Sultan Abdul Khair Sirajuddin, kuburan Sultan Nurdin yang memerintah antara tahun 1682 – 1687, serta makam sultan Abdul Kahir II, putera dari Sultan Muhamamad Salahuddin. Dari atas bukit Dana Taraha anda akan dapat melihat suasana kota Bima serta keindahan teluk Bima terutama di waktu pagi dan senja. Masyarakat local banyak berdatangan di tempat ini disamping untuk berziarah, juga memanfaatkan waktu untuk berolahraga serta bersantai bersama teman-teman dan keluarga.

Makam Tolobali

Sumber: http://mbojonet.blogspot.co.id/2013/02/makam-tolobali-situs-sejarah-yang.html

Makam Tolobali merupakan tempat dimakamkannya dua Ulama besar Kesultanan Bima yaitu Sultan Abdul Khair Sirajudin (Sultan ke-II Bima) dan Syekh Umar Al-Bantany (Sehe Banta) yang berjasa dalam penyiaran Agama Islam di Kesultanan Bima dan di wilayah-wilayah Indonesia timur.Makam ini berlokasi di Kelurahan Sarae di kampung Tolobali. Sejak tahun 1967 makam ini ditetapkan sebagai Cagar Budaya oleh H. Umar Harun (Bupati Bima yang ke 4) sehingga dulu pernah dipugar dan dijaga oleh masyarakat sekitar, dan tempat ini juga dijadikan tempat untuk masyarakat berjiarah sebagai tanda penghormatan mereka terhadap Ulama.

Makam Ruma Sakuru

Sumber: https://alanmalingi.wordpress.com/2012/10/20/mengunjungi-makam-ruma-sakuru/

Dinamakan juga Makam Bata. Karena terbuat dari susunan batu bata. Kompleks makam Bata terletak di pemakaman umum Kelurahan Pane Kota Bima. Di sinilah bersemayamjenajah Ruma Sakuru atau Abdul Qurais beserta keturunannya. Dulu, Ruma Sakuru sejak zaman Kesultanan Bima menjabat sebagai Ruma Bicara (jabatan dalam kesultanan Bima). Ruma Bicara merupakan wakil dari Sultan atau setingkat dengan Perdana Mentri. Ruma Sakuru banyak berjasa membangun nama besar Kesultanan Bima di Reo Manggarai, beliau menduduki jabatan sebagai kepala wilayah Reo, karena Reo Manggarai Timur dulunya termasuk wilayah taklukkan Kesultanan Bima. Kompleks Makam Bata ini terletak di tengah-tengah perkuburan warga di Pane, karena menurut cerita warga semasa hidupnya Ruma Sakuru dulunya memberikan sebagian tanahnya untuk tempat tinggal rakyat jelata dan banyak membantu warga disekitar rumahnya. Tahun 2000 makam Bata ini di pugar dan resmi dijadikan Cagar Budaya oleh pemerintah Kota Bima, dan juga banyak wisatawan lokal berkunjung di makam ini di hari-hari libur mereka, paling banyak saat hari peringatan Maulid. Kompleks makamnya dikelilingi pagar tembok berwana putih, untuk Ruma Sakuru beserta keluarga dan keturunannya.

Jejak Islam di Nanga Nur

Menjelajahi wilayah Nanga Nur memang cukup melelahkan. Bukit ini berjarak sekitar 3 km dari Tempat Pelelangan Ikan Sape-Bima. Sebelum mendaki, kita harus melewati 3 mata air bekas telaga yang oleh warga sekitar dikenal dengan Nanga Nur (Bima, Nanga= Telaga, Nur = Cahaya). Jadi Nanga Nur adalah Telaga Cahaya

http://yasirmaster.blogspot.co.id/2013/03/jejak-islam-di-nanga-nur.html

yang dibuat oleh para Mubaliq yang menyiarkan agama Islam di Bima. Karena pada zaman dulu Islam masuk di Bima melalui Sape pada sekitar Abad ke- 17.

Di atas bukit Nanga Nur inilah tempat peristirahatan terakhir dari dua ulama besar dari Pagaruyung Sumatera Barat yang bernama Datuk Di Banda dan Datuk Di Tiro yang diutus oleh Sultan Gowa pada waktu itu untuk menyiarkan agama Islam di Tanah Bima. Pintu masuk mereka adalah melalui Sape yaitu di Nanga Nur. Menurut penuturan Abidin penjaga Makam ini, dulu di Nanga Nur adalah Pelabuhan Alam yang terlindung dari angin musim dan badai. Karena letaknya sangat strategis dan landai di kaki bukit-bukit di sebelah barat Pelabuhan Sape sekarang.

Temba Romba

http://ardiansyahfotografer.blogspot.co.id/2014/12/foto-sumur-keramat-kecamatan-lambu.html

Di desa Sumi kecamatan Lambu terdapat sebuah Sumur tua yang usianya diperkirakan sekitar lebih dari 3 abad. Masyarakat setempat menyebutnya dengan nama Temba Romba. Temba berarti sumur. Romba sejenis kuningan. Sejarah sumur ini merupakan rangkaian yang tidak terpisahkan dari proses islamisasi di tanah Bima yang berawal dari tanah Sape dan Lambu. Bahkan keberadaan Temba Romba ini lebih awal daripada Nanga Nur (Telaga Cahaya) di desa Bugis kecamatan Sape.

Diceritakan kedatangan 4 orang Mubaliq asal Gowa, Luwu, Bone dan Tallo di Pelabuhan Soro Lopi sebelah timur Lambu pada sekitar tahun 1618 M. Kedatangan mereka adalah untuk menyiarkan agama Islam di Bima sambil berdagang. 4 Orang Mubaliq itu seluruhnya memakai jubah yang dalam bahasa Bima disebut Jumba.

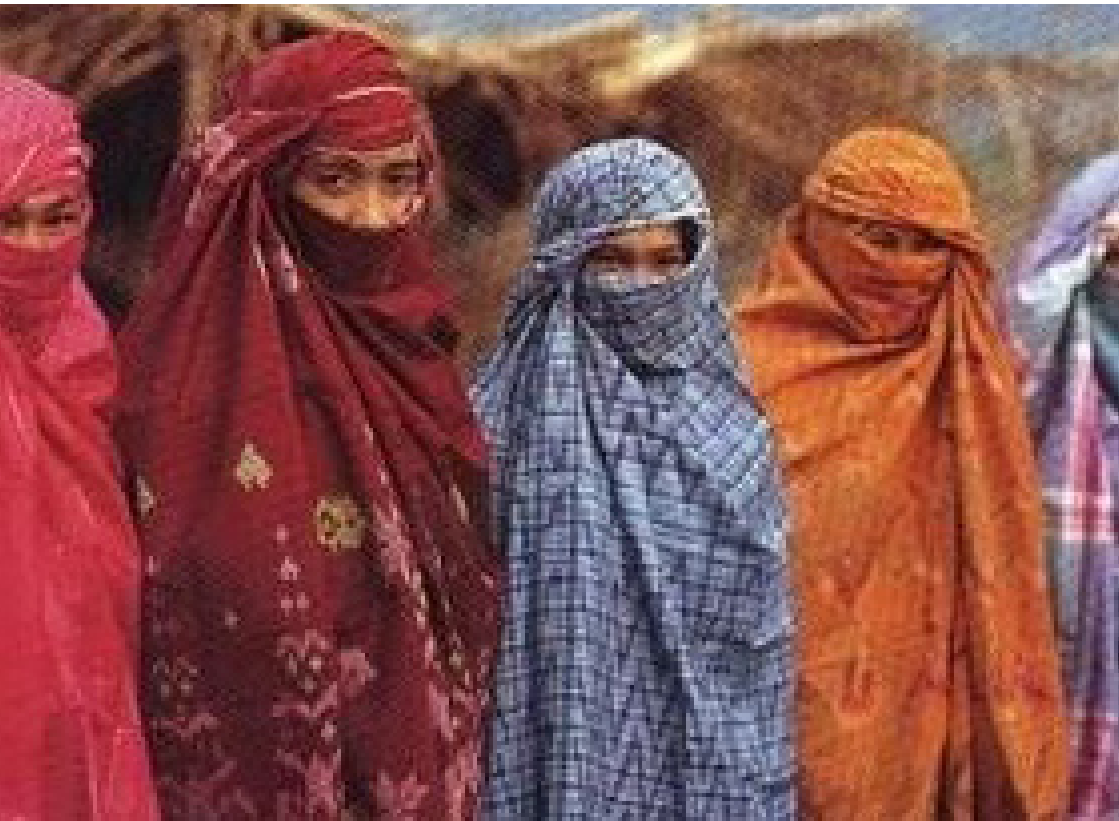
Para mubaliq inilah yang dulu menancapkan tombaknya ke tanah sehingga keluarlah mata air dan lama kelamaan menjadi sumur. Sebab saat itu di wilayah Sape dan sekitarnya terjadi musim kering yang berkepanjangan.

Keunikan Busana Rimpu

Busana Rimpu merupakan busana khas masyarakat Bima dan mungkin tidak ditemukan dimanapun di belahan Bumi ini. Busana rimpu mulai tumbuh pesat pada masa kesultanan seiring dengan tuntutan syariat islam untuk menutup aurat. Pada saat itu, setiap wanita yang keluar rumah wajib memakai rimpu dan merupakan sebuah aib bagi keluarga jika mereka keluar rumah tanpa rimpu. Dengan mengenakan dua buah sarung yang satu dipergunakan untuk menutup mulai dari kaki sampai pusar sedangkan yang satunya lagi dipergunakan untuk menutup bagian atas sampai kepala.

Pada masa lalu, Rimpu terdiri dari dua jenis yaitu :RIMPU CILI : biasa digunakan oleh seorang wanita yang belum berumah tangga. Cili berarti sembunyi dan yang hanya kelihatan hanyalah kelopak mata saja. RIMPU COLO : biasa digunakan oleh seorang wanita yang telah berumah tangga dan yang kelihatan hanyalah wajah).Wanita yang berbusana rimpu banyak ditemui di pasar-pasar dan di pedalaman Bima.

Sumber: http://khumairohumum.blogspot.co.id/2016/08/rimpu-budaya-bercadar-khas-perempuan.html



Islam merupakan agama yang sangat dominan di pulau Lombok, yang memainkan peran penting sebagai penjaga nilai-nilai yang berkembang di masyarkaat. Di Lombok, akulturasi Islam dengan budaya lokal berjalan dengan mulus. Islam dapat berkembang dengan baik tanpa konflik dak kekerasan. Islam dan kultur lokal saling bernegosiasi, berdialog, representasinya terlihat dari pola keberagaman masyarakat Lombok yang akulturatif dengan budaya lokal.

Proses dialog Islam dengan tradisi masyarakat diwujudkan dalam mekanisme proses kultural dalam menghadapi negosiasi lokal. Ia tidak diterima apa adanya ketika ditawar oleh khazanah lokal. Di sinilah, Islam dan tradisi masyarakat ditempatkan dalam posisinya yang sejajar untuk berdialog secara kreatif agar salah satunya tidak berada dalam posisi yang subordinat, yang berakibat pada sikap saling melemahkan. Perpaduan antara Islam dengan tradisi masyarakat ini adalah sebauah kekayaan tafsir lokal agar Islam tidak tampil hampa terhadap realitas yang sesunggunya. Islam tidak harus dipersepsikan sebagai great tradition semata, tetapi Islam sebagai little tradition yang berdialog dengan tradisi masyarakat setempat.

Dakwah para wali ini justru mengakomodasikan Islam sebagai ajaran agama yang mengalami historisasi dengan kebudayaan. Misalnya, apa yang dilakukan oleh Sunan Bonang dengan mngubah gamelan Jawa yang saat itu kental dengan estetika Hindu menjadi bernuansa zikir yang mendorong kecintaan pada kehidupan transendental. Tembang "tombo ati" adalah salah satu karyanya. Lebih jauh dalam pentas pewayangan Sunan Bonang mengubah lakon dan memasukkan tafsir-tafsir khas Islam.

Diterbitkan atas Dukungan
Pemerintah Provinsi Nusa Tenggara Barat
Cetakan Pertama 2017

Sanabil
Puri Bunga Amanah
Jln. Kerajinan I Blok C/ 13 Mataram
Telp. 0370-7505946, Mobile: 081-805311362
Email: sanabil.creative@yahoo.co.id